التفكير الفلسفي في الإسلام

إعداد

الدكتور

محمد عبد الله الشرقاوي

أستاذ بقسم الفلسفة الإسلامية

ورئيس القسم

كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

الدكتور

عبد الحميد مدكور

أستاذ بقسم الفلسفة الإسلامية

كلية دار العلوم – جامعة القاهرة

١٠٣ التفكير الفلسفي في الإسلام (١)

تم التنسيق والإخراج الفنى

بإدارة إنتاج الكتاب بالمركز

Email: entagalketab@yahoo.com

المحتــويات

مُقَدِّمَة

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد..

فهذه محاضرات عن «التفكير الفلسفي في الإسلام» يقدمها قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة لطلاب التعليم المفتوح بالجامعة.

راعينا فيها أن تزود الطلاب بفكرة عامة عن «التفكير الفلسفي في الإسلام» من حيث مفهومه، ونشأته، وخصائصه، ومنهجية دراسته، وميادينه، وتطوره، ونماذج الأعلام المفكرين الإسلاميين، كما حرصنا على وضوحها وتكاملها وتسلسلها. وقد قسمنا الكتاب إلى إحدى عشرة وحدة؛ خصصت كل منها لبحث جانب مهم من جوانب التفكير الفلسفي في الإسلام، وقدمنا لكل وحدة بمقدمة تتناول ملخصًا لأهم النقاط أو المسائل العلمية الواردة بها، والأهداف التي يتوخى القسم تزويد الدارسين بها، مع نماذج لبعض الأسئلة بغرض تدريب الطلاب على قياس مستوى تحصيلهم وتفاعلهم مع موضوعات الكتاب وقضاياه.

ومن الحقائق البديهة أن التفكير روح النهوض والتقدم والازدهار؛ لأن العمل المثمر ينبني على فكر إيجابي فاعل سديد، ومن هنا ندرك أهمية حفز الدارسين على التفكير المنطقي العقلاني الناقد، ومساعدتهم على بناء قدراتهم الفكرية وتوظيف ملكاتهم المعرفية الإدراكية برشادة وسداد. ونأمل أن نكون قد وفقنا إلى ما نتطلع إليه.

هذا، ومن السنن الحميدة التي ينتهجها قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم حرصه على العمل بروح الفريق؛ ومن ثم فإن هذا الكتاب قد تمت مراجعته من قبل لجنة علمية من أساتذة القسم ، بهدف الوصول به إلى المستوى الذي يحقق الغرض الأكاديمي المنوط به إن شاء الله.

ونسأل الله تعالى الإخلاص والسداد.

أ.د محمد عبد الله الشرقاوي

رئيس قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم – جامعة القاهرة

القاهرة – في ٢٠١٣/١٢/٤م

الوحدة الأولى

التعريف بالفلسفة وخصائصها (*)

أولاً- لدى الإغريق

ثانيًا- في العصر الوسيط

الأهداف:

بعد دراسة هذه الوحدة ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يعرف مفهوم الفلسفة.

٢- يشرح تقسيم العلوم أو الفلسفة عند أرسطو.

٣- يوضح مفهوم الفلسفة عند فلاسفة الإسلام.

٤- يذكر خصائص الموقف الفلسفي.

٥- يقف على أهمية الفلسفة.

٦- يوازن بين حجج المؤيدين والمعارضين للفلسفة.

العناصر:

- معنى الفلسفة.
- خصائص التفكير الفلسفي .

معنى الفلسفة:

ما هي الفلسفة ؟

قبل أن نسوق بعض التعاريف التي وضعها الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة ودارسوها ، نسأل:

(*) من كتاب «مدخل نقدي لدراسة الفلسفة» للأستاذ الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي.

هل يستطيع دارس الفلسفة أن يقدم لها تعريفًا كليًّا محددًا شاملاً من ذلك النوع الذي يطلق عليه في علم المنطق: أنه تعريف جامع مانع؟

وهل يجوز أن نعتمد على مثل هذه التعريفات في فهم الشيء المعرَّف فهمًا صحيحًا؟

ومع أننا نأخذ بالرأي القائل: إن الاعتماد على التعريفات في فهم الشيء المعرف فهمًا صحيحًا غير سليم؛ لأن التعريفات كثيرًا ما تفشل في تصوير الشيء المعرف تصويرًا دقيقًا، لا سيما إذا اتصل هذا الشيء بحقائق عقلية أو روحية أو نفسية، مع ذلك فإن الإنسان لا ينجح في مقاومة نزعته إلى التعرُّف على الأشياء بطريقة مركزة مختصرة[(١)] .

كما أن هنالك طائفة من الفلاسفة – خصوصًا من المحدثين والمعاصرين – لا يميلون إلى وضع تعريف منطقي للفلسفة، ولا يبذلون أي جهد في سبيل تعريفها قبل الشروع في استقصاء مشكلاتها واستعراض مسائلها. ومن هؤلاء:

الفيلسوف الإنجليزي المعاصر برتراند رسل B. Russell ١٨٧٣/ ١٩٧١، ومنهم كذلك جورج إدوارد مور G: E. Moore المتوفى سنة ١٩٥٨م.

ورغم عزوف «رسل» و «مور» عن تعريف الفلسفة فإن المشكلة الكبرى لدينا **هي كثرة التعريفات التي قدمها لنا الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة ... فهذه التعريفات كثيرة جدًّا إلى درجة أنه يصعب حصرها وسوقها جميعًا في نطاق واحد**. ومن ثم فإننا سنذكر نماذج لهذه التعريفات فيما يلي:

«لفظ «فلسفة» مأخوذ من اللغة اليونانية، والكلمة مركبة من مقطعين هما:

فيلو: Philo بمعنى محبة، وسوفيا: Sophia بمعنى حكمة .. وعلى ذلك فإن معنى كلمة فلسفة Philosophy هو **محبة الحكمة**.

وهذا المعنى يشير إلى تصور معين للفلسفة أصبح واضحًا منذ عهد

---

(١) د. كمال جعفر، و د. حسن الشافعي: الفلسفة: مدخل وتاريخ، ص ٢-٣، طبعة ١٩٨١م.

أفلاطون (٤٢٨-٣٤٩ق.م) وهو أن الفلاسفة الطبيعيين الأقدمين وهم في غمرة الثقة بأنفسهم سمَّوْا أنفسهم حكماء .. فلما جاء «فيثاغورث» أدرك **أن المعرفة الحقيقية لكل العالم إنما هي من نصيب الإله وحده، ولهذا فإن الإله وحده هو الحكيم**.. أما الإنسان فإن عليه أن يكتفي **بمحبة الحكمة**.

وقد شكك بعض دارسي الفلسفة في أن يكون فيثاغورث (٥٧٢-٤٩٧ ق.م) هو الذي قال هذا لِما عُرِف عنه من الادِّعاء والغرور والتجافي عن التواضع، ورجَّح هؤلاء أن يكون سقراط[١] (٤٧٠-٣٩٩ ق.م) هو أول من استخدمها. وعلى كل حال فإن أفلاطون[٢] يستخدم كلمة فلسفة في محاوراته المعروفة ليميِّز **«حب الحكمة» عند سقراط من ادعاء الحكمة عند السوفسطائيين**.

وعلى كل حال، فإن استخدام لفظ (فلسفة) قد شاع بعد نهاية القرن السادس قبل ميلاد المسيح عليه السلام – في الحياة الفكرية اليونانية- وكان يعني: الرغبة في المعرفة والتفكير العميق، والتزود بوجهات النظر القائمة على الأصالة، والتأمل فيما يتعلق بمشاكل الحياة بصفة عامة.

ونلاحظ أن أفلاطون قد وسَّع مفهوم هذه الكلمة، فهي عنده: كسب المعرفة بشكل عام. والفيلسوف عنده هو: الشخص الذي يهدف إلى للوصول إلى معرفة حقائق الأشياء.

أما أرسطو[٣] (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) فقد عرف الفلسفة تعريفات عدة، لعل

---

(١) انظر: أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص٧٣-٩٠، الطبعة السابعة.
وانظر: د. هنري توماس: أعلام الفلاسفة: كيف نفهمهم، ص٨١-٩٥، ترجمة مترى أمين.

(٢) انظر: ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، نشر الدار المصرية للتأليف.

(٣) انظر: عبد الرحمن بدوي: أرسطو، الطبعة الرابعة، النهضة المصرية، ١٩٦٤، ص ٢٨٤.
وانظر: د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو)، طبعة، ١٩٦٧م.
وانظر: هاري توماس: أعلام الفلسفة «كيف نفهمهم؟»، ص ١٠٩-١٢٨.
وانظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١١٣-٢٠٨، طبعة دار القلم – بيروت.

أهمها هو أن الفلسفة هي: «علم العلل البعيدة والمبادئ الأولى». وهي: «علم الوجود بما هو موجود».

ولقد كان لتعريف أرسطو هذا صدى لدى المدارس الفلسفية اللاحقة على المدرسة المشّائية، فالمدرسة الرواقية والأبيقورية والأكاديمية الجديدة، وكذلك الحال في الفلسفة الوسيطة في الغرب النصراني والشرق الإسلامي .. بل إنَّ فلسفة العصر الوسيط قد حافظت على المفهوم الأرسطي للفلسفة بمعناها الاصطلاحي مع إضافة شروحات وتفسيرات واختصارات لها[١].

ونستطيع أن نلخص معاني كلمة (فلسفة) واستعمالاتها عند اليونانيين فيما يلي:

١- استعملت الكلمة لدى قدماء اليونانيين وكانت تدل على معنى عام كل العموم؛ إذ كانت تعني كل معرفة محضة لا تتوخى أية غاية عملية، أو أية فائدة مادية.

فكانت تشير إلى حب **الاستطلاع عامة، أو كانت تعني كل جهد يقوم به العقل في سبيل تزويد صاحبه بالمعارف الجديدة. وهكذا كانت الفلسفة مرادفة للعلم**، والعلم هنا هو ما يعارض الفن (الصناعة) .

٢- وقد فهم فلاسفة اليونان الطبيعيون الفلسفة على أنها بحث «**عن متجهة نحو فهم العالم الخارجي**، أي محاولة التعرف على (نشأة الكون) و(رد الكثرة إلى الوحدة) أي فلسفتهم كانت كونية محض (كوسمولوجية).

٣- ثم جاء السوفسطائيون فاحترفوا الجدل والخطابة، وجعلوا من الفلسفة نوعًا من التلاعب اللفظي الذي يعين صاحبه على تأييد القول الواحد

---

(١) د. حسن عبد الحميد: مدخل إلى الفلسفة، ص ١١-١٩، نشرة ١٩٧٨م.

وانظر: (فلاسفة الإغريق) ركس وورنر، ترجمة عبد الحميد سليم، ص ١٣٥-١٧٣، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥.

ونقيضه على السواء ..، ولم تلبث هذه النزعة الجدلية الشكية أن تطرقت إلى الفلسفة على يد (بروتاجوراس) (وجورجياس)، فشاع القول بالنسبية، وفقد الكثيرون إيمانهم بالحقائق المطلقة، وأصبح هدف الفلسفة هو الجدل لمجرد الجدل، لا لطلب الحق أو إضافة اليقين.

٤- ثم ظهر سقراط فأحدث ثورة كبرى في نطاق الفلسفة، إذ وجه الدراسات الفلسفية وجهة جديدة حين انصرف عن دراسة الطبيعة والبحث عن العناصر من أجل الانهماك في دراسة الإنسان ... وقد وصف شيشرون سقراط – من أجل هذا – بأنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأدخلها في صميم المدن والبيوت.. معنى هذا أن سقراط قد حول الفلسفة إلى دراسة النفس والأخلاق والعقل والسياسة، بدلا من الاقتصار على البحث في الفلك والطبيعة والعناصر.

قال سقراط عن الفلسفة الطبيعية – التي تبحث عن طبيعة الأشياء الخارجية وعن قوانين وأصول العالم المادي – أنها فلسفة حسنة، ولكن هناك فلسفة أجدر بالفلاسفة أن يدرسوها أكثر من جميع هذه الأشجار والأحجار التي تملأ الطبيعة، وحتى أهم من جميع هذه النجوم والكواكب، وهي عقل الإنسان، ما هو الإنسان، وإلى أي شيء سيتحول في المستقبل؟

وهكذا فقد اتجه إلى سبر غور الروح الإنسانية ... يستطلع الإنسانية، ويفترض الافتراضات، ويستجوب اليقينيات.

وإذا تحدث الناس عن العدالة المتعارفة، كان يسألهم بهدوء: ما هي هذه العدالة؟ وماذا تعنون بهذه الكلمات المجردة؟ وماذا تعنون بكلمة الشرف، والفضيلة، والأخلاق الوطنية؟ وماذا تعني بنفسك؟

لقد أحب سقراط أن يتناول بالبحث والسؤال مثل هذه الأسئلة الأخلاقية والنفسية.

وقد عانى البعض من طريقة سقراط في السؤال والبحث التي كانت تحتاج إلى تعريف وتحديد محكم صحيح وتفكير واضح، وتحليل حقيقي.

وقد اعترض البعض على طريقته هذه، وقالوا إنه يسأل أكثر مما يجيب، ويترك عقول الرجال أكثر اضطرابًا مما كانت عليه قبل المناقشة والحوار.. لكنه مع ذلك قد قدم للفلسفة جوابين ثابتين لسؤالين عالجا مشكلتين من أكثر المشاكل الفلسفية تعقيدًا؛ وهما:

ما هي الفضيلة؟

وما هي أفضل الدول؟

وهو قد حرص على ترسيخ مكانة العقل، والعمل على الوصول إلى الأفكار العامة أو المدركات الكلية(١).

٥- وجاء أفلاطون فسار على نهج أستاذه سقراط، وجعل من **معرفة الذات أهم نقطة في كل بحث فلسفي**، ولكنه لم يلبث أن أرجع الفلسفة إلى طابعها العام؛ إذ جعلها تستوعب موضوعات الطبيعة **والنفس والأخلاق وما وراء الطبيعة .. إلخ.**

لقد اهتم أفلاطون بدراسة المشكلات النظرية والعملية التي تنطوي عليها الحياة البشرية، ولكنه لم يغفل مع ذلك مسائل الطبيعة، والعناصر الكونية، والمبادئ الميتافيزيقية.

وإن كانت الفلسفة عند أفلاطون قد أصبحت هي **اكتساب العلم – فإن موضوع العلم عنده هو الوجود الحقيقي الثابت الضروري، لا الأشياء المحسوسة التي لا تكف عن التغيُّر، ولا تنطوي على أية حقيقة أو ثبات.**

كما أنه يفرق بين المعرفة والظن، فيقول: إن العلم الحقيقي هو المعرفة بالمُثل أو الماهيات.

وقد اكتسبت الفلسفة على يد أفلاطون **صبغة ميتافيزيقية فأصبحت تعلو على كل من علم الطبيعة وعلم الأخلاق ...** ومما يشار إليه أن أفلاطون نفسه لم

(١) ول ديورانت: قصة الفلسفة، ص ١٠-١٨، ترجمة الدكتور فتح الله المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الخامسة.

يستخدم كلمة **ميتافيزيقية** للإشارة إلى مشاكل ما وراء الطبيعة[١].

أما أرسطو فيستخدم (الفلسفة) بمعنى **مرادف للعلم**، أي أنه جعلها **وعاء جامعًا للمعرفة الإنسانية**[٢].

وقد قسم العلم أو الفلسفة إلى قسمين كبيرين يضم كل واحد منهما مجموعة من العلوم.

---

(١) زكريا إبراهيم: مشكلة الفلسفة، طبعة مكتبة مصر، ص٣١.

وانظر: بيير دو كاسبيه: الفلسفات الكبرى، ص٤٧-٥٠، ترجمة جورج يونس، نشر عويدات، ط٣.

وانظر ما كتبه ريكس ورنر، في «فلاسفة الإغريق»، ص ٧٧-١٣٥، وانظر: ول ديورانت في: قصة الفلسفة عن أفلاطون، ص ١٩-٦٦.

وانظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص٦٢-١١١، طبعة دار القلم – بيروت – لبنان.

وانظر ألكسندر كواريه: مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد المجيد أبو النجا، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

وانظر: جورج سارطون: تاريخ العلم، جـ ٢، ترجمة حداد وماجد فخري، دار المعارف، ط ٣، ١٩٧٨.

(٢) ويمكن أن يقال بطريقة أخرى: إن الفلسفة قد ظلت منذ أرسطو تشير إلى كل ضروب البحث العلمي أو المعرفة العلمية فكانت مرادفة للعلم بمعناه العام.

وقد قسم أرسطو العلوم إلى ثلاثة أنواع:

- علوم نظرية - وعلوم عملية - وعلوم فنية.

أما العلوم النظرية فهي تلك التي تدرس المبادئ الضرورية يعني كل ما لا تستطيع الإرادة الإنسانية أن تغيره.

والعلوم العملية تتجه نحو الإرادة فتحاول أن تؤثر على سلوكها، وتتمثل غاية العلوم الفنية في شيء يوجد خارج الفاعل ويكون على الفاعل أن يحقق إرادته فيه.

وقد أطلق أرسطو على الرياضيات والطبيعيات والإلهيات اسم «الفلسفة النظرية» ولكنه رأى أن الفلسفة الحقيقية إنما هي «الفلسفة الأولى» التي تهتم بعلل الأشياء الأولى ومبادئها العليا حتى تسمو إلى المبدأ الذي لا يعلو عليه شيء.

فالقسم الأول: هو العلم النظري، هو يصفه بأنه نظري؛ لأن الغاية المقصودة منه هي المعرفة ذاتها بقطع النظر عن أي غرض تطبيقي عملي.

وينقسم هذا العلم إلى فروع ثلاثة يتخصص كل واحد منها في دراسة مجموعة من الظواهر المتشابهة. ومن هذه الفروع ما هو أعلى، وما هو أوسط، وما هو أدنى.

وأدنى هذه الفروع هو علم الطبيعيات (الفيزيقا Physics) الذي يدرس الموجودات من حيث كونها متحركة ومحسوسة. ومجال علم الطبيعيات الأمور أو الظواهر المادية.

وأوسط هذه الفروع هو علم الرياضيات الذي يدرس الموجودات من حيث كونها أعدادًا ومقادير (كالهندسة والحساب) وهذا الفرع العلمي – عند أرسطو – وسط بين الماديات والعقليات لأن مبادئه حسية، لكنه يبتعد ويتسامى عن الحسيات كلما أوْغل وتعمق في الدراسات الرياضية التي تميل إلى الاستنباط والتجريد العقلي.

وأعلى هذه الفروع هو علم ما بعد الطبيعة (ميتافيزيقا Mytaphysics) أو علم (الفلسفة الأولى) **الذي يدرس أمورًا عقلية خالصة**.

أما **القسم الثاني** فهو قسم: **العلوم العملية** التي أطلق عليها هذه التسمية لأن المعرفة النظرية فيها ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي مقصودة للعمل والتطبيق.

وتنقسم هذه العلوم العملية نفسها إلى قسمين آخرين:

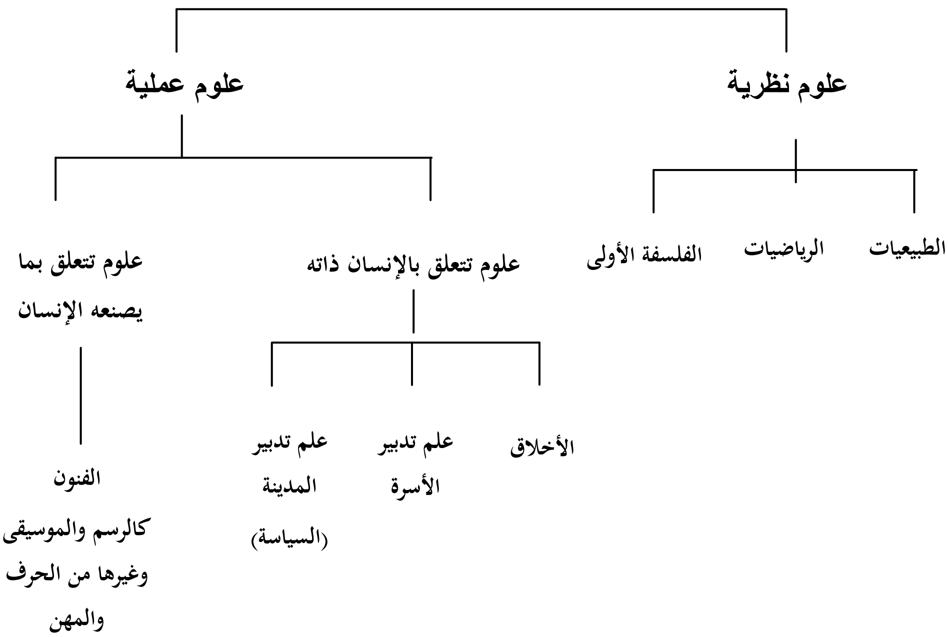
أحدهما: ما يتعلق بتدبير الفعل الإنساني.

وثانيهما: ما يتناول الفعل الإنساني ذاته.

وما يتعلق بتدبير الفعل الإنساني في ذاته فهو يدرس الإنسان الفرد (الأخلاق)، أو الإنسان في الأسرة (تدبير الأسرة) أو الإنسان في المدينة أو الدولة (تدبير المدينة أو الدولة السياسة).

وما يتعلق بالفعل الإنساني في الأشياء فينصب على الفنون كالرسم والموسيقى والنحت .. إلخ.

الفلسفة (العلم) عند أرسطو



ملاحظات على تقسيم أرسطو للعلم أو الفلسفة:

١- إذا كانت الفلسفة **شاملة لهذه العلوم** كلها عند أرسطو فليس معنى ذلك أنه **يجعلها في مرتبة واحدة**، بل إنه يجعل بعضها أفضل من بعض، **فالعلوم النظرية أفضل من العملية.**

(وهذه سمة الفلسفة اليونانية بعامة، **فهي ترفع النظر عن العمل، وتجعل التأمل النظريَّ العقلي فوق التجربة الواقعية والممارسة العملية).**

وكذلك فإن العلوم العملية تتعلق بالإنسان ذاته أفضل من تلك التي تتعلق بما يصنعه الإنسان.

إن أعلـى العلـوم مكانـة عنـد أرسـطو علـم «الفلسـفة الأولـى» التـي يصـفها بــ (الأولى) إشعارًا بسموها وعلو منزلتها.

وإذا كانت الفلسفة الأولى بهذا الامتياز والعلو عند أرسطو فماذا تدرس الفلسفة الأولى؟

- إنها تدرس «الوجود بما هو موجود».

هذه عبارة غامضة فماذا تعني عبارة «الوجود بما هو موجود».

- أي أنها لا تدرس الوجود من زاوية خاصة محددة معينة كما يفعل غيرها من العلوم مثل (الاقتصاد) الذي يدرس الظواهر الاقتصادية والتجارية وأحوال السوق والتوزيع والاستهلاك والإنتاج والفائض والعرض والطلب .. إلخ.

أو (علم الصحة) الذي يدرس ما يتعلق بالصحة والمرض..

يعني أن الفلسفة الأولى تدرس الوجود بصفة عامة، كلية لا جزئية محدودة، وهي تدرس العلل الأولى أو الأسباب القصوى للموجودات.

لذلك فهي تدرس ما يتعلق بالله - عز وجل- الذي يسميه أرسطو «السبب الأول» أو «العلة الأولى»، ومن ثم فإن أرسطو يطلق على (الفلسفة الأولى) اسم (العلم الإلهي).

ومن موضوعات الفلسفة الأولى كذلك: **دراسة مبادئ العلوم الأخرى**، كالطبيعيات والرياضيات والبرهنة على صحتها.

ويصف أرسطو الفلسفة الأولى بأنها: «العلم بالأشياء العليا، وأنها قابضة على ناصية جميع العلوم»[(١)].

---

(١) د. عبد الحميد مدكور: محاضرات في الفلسفة، ص ١٧-٢٠، وانظر للدكتور عبد الرحمن بدوي: (أرسطو)، ص٥٦-٥٩، طبعة ١٩٦٤، وللدكتور محمد على أبو ريان: (أرسطو)، ص ٣٣-٣٥، طبعة ١٩٦٧.

٢- لقد كان لهذا التقسيم الذي وضعه أرسطو للعلم أثر كبير في الفلاسفة الذين جاءوا بعده.

كما أن الفلاسفة الإسلاميين قد تأثروا به إلى حد بعيد، فنحن نجده عند الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم. وإنْ كان بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا وابن رشد يطلقون على الفلسفة اسم: الحكمة.

٣- لا نجد في تقسيم أرسطو للعلوم أثرًا للمنطق، والمنطق ينسب عادة إلى أرسطو، فيقال «المنطق الأرسطي».

ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن أرسطو كان مقتنعًا بأن المنطق مهمته **«دراسة قوانين الفكر بصفة عامة، ووضع قواعد الاستدلال» وهذه صالحة للتطبيق على جميع العلوم، ومن ثم كان المنطق بمثابة الآلة أو المقدمة للعلوم، وبناءً على ذلك فهو ليس داخلاً في العلوم، وإنما هو مقدمة ووسيلة وآلة تنظم طريق الوصول إلى العلوم ... فهو يُدرس قبل دراسة سائر العلوم ليمكن الاستعانة به في البرهنة والاستدلال.**

وليس معنى عدم إدراج أرسطو للمنطق ضمن تقسيمه أو ضمن خريطته التي وضعها للعلوم أنه يقلل من شأنه ويدني من منزلته .. لا، بل إنَّه يرفع شأن المنطق كثيرًا جدًّا.

وقد وجدنا صدى نظرة أرسطو إلى المنطق لدى ابن سينا والفارابي من بين فلاسفة الإسلاميين.

وبعد أرسطو ظهرت عدة مدارس فلسفية يونانية منها **«الرواقية»** و(الأبيقورية) وظل مفهوم الفلسفة عندهم هو: **دراسة كُنْه الأشياء والنَّفاذ إلى جوهرها والكشف عن حقيقتها، لكنهم أضافوا إلى ذلك صبغةً أخلاقية عملية بارزة.**

فإن هاتين المدرستين (الرواقية) و (الأبيقورية) قد وجهتا الفلسفة وجهة

عملية. حتى أن أبيقور قد انتقص من قدر النظر العقلي المجرد .. واحتقر علومًا نظرية مثل الفلك والرياضة بحجة أنها لا تنطوي على منفعة مباشرة.

ثم اختلطت الفلسفة اليونانية بالفكر الشرقي بخصائصه الروحية والعملية المميِّزة له. فظهرت مدارس تجمع بين الفكر اليوناني والشرقي مما مثل مدرسة الإسكندرية.. الأفلاطونية المحدثة.

لمحة عن معنى الفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين:

لم تكن الفلسفة من العلوم التي عرفها المسلمون في عصورهم المبكرة، وقد كان للترجمة من الثقافات الأخرى وبخاصة اليونانية أثر كبير في نشأة الفلسفة لدى المسلمين.

وأزهى عصور الترجمة هو عهد المأمون العباسي المتوفى سنة ٢١٨هـ، وبعد عصر المأمون بقليل أخذت طائفة جيدة في الظهور تحت اسم «الفلاسفة».

وكان أول هؤلاء ظهورًا هو الفيلسوف «الكندي» الذي يوصف بأنه (فيلسوف العرب) وقد تُوفي في القرن الثالث الهجري.

وقد كان على الكندي أول الفلاسفة المسلمين أن يعرِّف المسلمين بالفلسفة على نحو يقربها إليهم، ويدفع عنها الاتهام الذي وجهه بعض العلماء المعاصرين إليها . وكانت تعريفات الكندي للفلسفة متنوعة متعددة.

(أ) يعرف الكندي الفلسفة فيقول: إنها التشبُّه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان:

ويشرح الكندي ذلك فيقول: إن الله تعالى هو مصدر الفضائل ومنبع الكمال، والفيلسوف هو ذلك الشخص الذي يجعل تلك الفضائل والكمالات الإلهية بمثابة مثل عليا يبذل أقصى الجهد في محاولة التشبه بها والاقتراب منها، ويؤدي به هذا التشبه لأن يكون كامل الفضيلة.

أي أن الفلسفة هنا تعمل على تنمية وتثبيت الفضائل الخلقية في الإنسان،

وطريق الفضيلة هو طريق السعادة ولا ريب.

(ب) كما يعرف الكندي الفلسفة بأنها: «صناعة الصناعات وحكمة الحكم»، وهذا فيه موافقة لتعريف أرسطو الذي ذهب فيه إلى أن الفلسفة هي وعاء العلوم وأمها ومعدنها.

ويعرف الكندي الفلسفة بأنها: «معرفة الإنسان نفسه» وهو يصف تعريفه هذا بأنه قول شريف النهاية بعيد الغور؛ لأن معرفة النفس ليست نهاية المطاف أو الغاية، بل إنها الوسيلة إلى معرفة العالم الأكبر، أي المعرفة بالطبيعة والكون الذي يوجد فيه الإنسان ولا تتوقف المعرفة عند هذا الحد، وإنما ترتقي من معرفة العالم إلى معرفة خالقه.

وقد جعل الله النفس الإنسانية أمرًا يمكن أن يستدل به على وجود الله تعالى، فالنفس هي المبدأ أو القوة التي يرتبط بها وجود الجسد وقيامه بوظائفه الحيوية من حركة وإحساس ونمو وتذكر وتخيل ومعرفة، ونحن نستدل بوجود هذه الوظائف كلها على وجود هذه القوة أو هذا المبدأ الروحي الذي يقوم بتدبير أمر البدن، وإن لم يكن من طبيعته، فإنه يمكن الاستدلال بذلك على وجود الله تعالى، فهو الذي يدبر أمر العالم وإنْ لم يكن من طبيعة هذا العالم المادي لأن الله تعالى لا تدركه الحواس.

وتعريف الكندي هذا يتضمن جانبًا معرفيًّا.

(جـ) ويتحدث الكندي عن «الفلسفة الأولى» ويعلي من شأنها كما فعل أرسطو من قبل.

يذكر أن جوهر الفلسفة هو: علم الأشياء الأبدية الكلية بحقائقها وعللها بقدر طاقة الإنسان .. فالفلسفة إذن تهتم بالعلل والأسباب، والعلم بالعلل أشرف من العلم بالمعلولات، وما دام الله هو السبب الأول للأسباب كلها، فإن الفيلسوف الكامل التام هو الذي يسعى إلى معرفة الله وما يتعلق بالألوهية من صفات الكمال.

ونلاحظ هنا أن الكندي يهتم بإبراز مسألة أنه لا تناقض بين الفلسفة والدين،

وهذا الجهد في التوفيق بين الفلسفة والدين كان الكندي أول من بذله من الفلاسفة الإسلاميين واحتذى حذوه من جاء بعده من فلاسفة الإسلام.

فالفلسفة – عند الكندي – هي علم الأشياء بحقائقها، ويدخل في هذا العلم كما يقول الكندي: «علم الربوبية، علم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه».

وهذه الأمور من أهم ما جاءت الرسل والأنبياء لإظهارها والدعوة إليها لأنهم إنما جاءوا بالدعوة إلى العقائد الصحيحة التي تتعلق بوجود الله تعالى ووحدانيته وكماله، والدعوة على الفضائل الأخلاقية الرفيعة . فإذا كانت الفلسفة الحقة تدعو إلى هذه الأمور أيضًا فلا مجال – إذن – للقول بوجود تعارض بين الدين والفلسفة(١).

ولم يكن الكندي هو الفيلسوف الإسلامي الوحيد الذي ذهب هذا المذهب، بل

---

(١) انظر للكندي (يعقوب بن إسحاق ت ٢٥٢ هـ): رسائل الكندي الفلسفية، جـ ١، طبعة دار الفكر العربي، ١٩٥٠، جـ٢، سنة ١٩٥٤.

- وكتاب الكندي في الفلسفة الأولى، نشرة د. أحمد فؤاد الأهواني، ١٩٤٨، وكذلك رسالته في النفس والعقل، نشرة، د. الأهواني في مجلة الكاتب، ١٩٤٨م، أكتوبر.
- وانظر للدكتور أحمد الأهواني: الكندي فيلسوف العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.
- وانظر للدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة: الكندي وفلسفته، دار الفكر العربي، ١٩٥٠.
- وانظر ما كتبه هنري كوربان في : تاريخ الفلسفة الإسلامية، بمساعدة السيد حسين نصر وعثمان يحيى، ص٢٣٥-٢٤١، نشرة عويدات- بيروت.
- وانظر: دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة وتعليق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ١٧٦-١٩٢، طبعة مكتبة النهضة المصرية.
- وانظر للدكتور إبراهيم بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيق، جـ٢، ص١٤٣-١٤٤، دار المعارف.
- وانظر: لطفي جمعة (فلاسفة الإسلام في الشرق والغرب).

إننا نجد أن الذين جاءوا بعده من الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا وابن رشد قد فعلوا مثله، وقالوا بمثل قوله[١].

وإن محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين كانت الشغل الشاغل كذلك لفلاسفة العصور الوسطى في الغرب النصراني .. فقد ذهب الفلاسفة المتدينون إلى أن الوحي الذي يختص الله به الأنبياء إنْ هو إلا فضل منه ونعمة ، وهذا يصدق أيضًا على العقل ، فهو من أجَلِّ نِعَم الله تعالى على الإنسان، وإذا كان الوحي والعقل يرجعان إلى مصدر واحد – فليس هناك ما يدعو إلى القول بالتعارض بين الوحي والعقل، أو بين النبُوَّة والفلسفة.

ولذلك قام كثير من الفلاسفة المؤمنين بالديانة النصرانية – في العصور الوسطى بمهمة الدفاع عن عقيدتهم والبرهنة على صحتها، وجعلوا ذلك من أقدس مهام الفلسفة وأجلِّها، والفلسفة عندهم خادمة للاهوت ، أي العقيدة النصرانية[٢].

---

(١) د. عبد الحميد مدكور: محاضرات في الإسلامية، ص٢٥.

د. زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ص٣٥-٣٦.

(٢) انظر كتابات القديسين الفلاسفة: أوغسطين، وانسلم، وتوما الإكويني في (نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط) ترجمها الدكتور حسن حنفي، نشر مكتبة الأنجلو، ١٩٧٨، الطبعة الثانية.

- وانظر كذلك: (اعترافات القديس أوغسطين) نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، نشر المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
- وانظر: للدكتور أسد رستم: «آباء الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى» نشر مكتبة النور، بيروت، ١٩٨٣.
- وانظر: للدكتور على زيغور: (أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسطية) دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٣.
- وانظر للقس الدكتور حنا جرجس الخضري: (تاريخ الفكر المسيحي) ٣ أجزاء، دار الثقافة بالقاهرة، ١٩٨١م.
- وانظر للمؤرخ خريستو بابا دبولس: (تاريخ كنيسة أنطاكية) تعريب الأسقف أسطفان حنا، مكتبة النور، ١٩٨٤.

وهكذا يتضح لنا أن الفلسفة في العصور الوسطى في الغرب النَّصراني، وعند فلاسفة المسلمين قد اتسع مفهومها وازدادت مهامها، إذْ أضيفت إليها مهمة خدمة العقيدة الدينية والدفاع عنها.

ونلاحظ أن أرسطو قد مارس نفوذًا كبيرًا على فلسفة العصور الوسطى في الغرب النَّصراني، ولم تستطع أن تنْفك من إساره وكذلك الحال بالنسبة لأبرز من أطلق عليهم لقب (فلاسفة) في العالم الإسلامي، وإذا تجاوزنا الجهد الذي قام به هؤلاء الفلاسفة للتوفيق بين العقل الفلسفي والوحي النبوي، لم يبقَ لهم من جهد فلسفي يذكر إلا الشروح والتفسيرات والتلخيصات التي قاموا بها على فلسفة أرسطو[1].

خصائص التفكير الفلسفي:

خصائص الموقف الفلسفي:

متى يسوغ لنا أن نحكم على هذا التفكير، أو على هذا الموقف الفكري بأنه «موقف فلسفي» ؟ ، أو متى نصف هذا المفكر – دون غيره – بأنه فيلسوف ؟، أو ما هي الخصائص التي تميز هذا الموقف، وما هي السمات والمزايا التي يتمتع بها هذا المفكر حتى يلقب بـ «الفيلسوف»؟.

في الواقع، إن الباحثين لا يتفقون على إجابة واحدة على هذين السؤالين، بل تتفاوت إجاباتهم حسب تفاوت اجتهاداتهم، وحسب تباين وجهات نظرهم، وتباعد زوايا الرؤية التي ينظرون منها إلى الفلسفة.

لكنْ هنالك نقطة وسط – كما يقال – أو نقطة التقاء بين أكثرهم يمكن أن نستخلص من خلالها السمات العامة أو الخصائص المميزة للموقف الفلسفي أو للفيلسوف، ومن بين هذه الخصائص:

١- الدهشة والحيرة والقلق: يقول أرسطو طاليس : «إن الدهشة أول باعث

---

(١) راجع ما كتبه الدكتور علي سامي النشار في: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، ط٤، دار المعارف بمصر.

علـى الفلسـفة، فالفلسـفة تبـدأ بـالقلق الـذي يعتـري الإنسـان حـين تصـادقه ظاهرة تتطلب تفسيرًا، وتصدر عن الحيرة التـي تستولي عليـه حين يجد مشكلة تنتظر حلا، وتنشأ عن الدهشة التي تنتابه عند الشروع في التفكير، وتغريه بحب الاستطلاع .. إن وجود مشكلة تتطلب حلاً كفيلاً بإثارة القلق Trouble والحيرة Perplexity والدهشة Wonder وحب الاستطلاع فـي نفس الفيلسوف.

إن الفلسفة تبدأ بالدهشة كما قال أفلاطون وأرسطو ، وهـي قادرة علـى أن تتخيل كل شيء مختلفًا عما هو عليه، فهـي تـرى المـألوف كمـا لـو كـان غريبًـا، والغريب كما لو كان مألوفًا[١].

بقي أن نقول إن كثيرًا من مظاهر الكون، في الآفاق والأنفس والعلائق بين الناس، قد لا تشكل لـدى معظـم النـاس العـاديين مشـاكل مثيـرة لقلقهـم ودهشـتهم. إنـهم يمرون عليها دون أن تستوقفهم ، أو تحـرك شـعورهم.. إنـهـا مسـائل عاديـة جدًّا .. ومألوفـة للغايـة بالنسبة لهـم، ومـا ذلـك إلا لإلِفِهـم إياهـا واعتيـادهم علـى رؤيتها، بل إنهم يرون فيها تمام النظام وكمال الاتساق .. وأن أمر هـذه المسـائل أو الظــواهر لا يــدعو إلـــى دهشـــة أو حيـــرة ، أو لا يثيـــر فضـــولهم، وحـــبَّ استطلاعهم، بينما تستوقف رجل الفلسفة، وتثير قلقه ودهشـته وحيرتـه.. حقًّـا إن الدهشة هي أول باعث على الفلسفة.

إن لدى الفيلسـوف الحـق **حساسيةً عقليـة مرهفـة** بالنسبة إلـى مـا يـراه فـي الآفاق والأنفس من مظاهر وعلاقات .. **وإن ذهنـه غير مصاب بالبلادة والكسل والاسترخاء والميل إلى الراحة والدعة**.

٢- التساؤل: إن الفيلسوف رجل كثير التساؤل .. يتفنَّن فـي طـرح علامـات الاسـتفهام .. ويتسـاءل عـن موضـوعات مختلفـة، وقضـايا كثيـرة جـدًّا

---

(١) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة: ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، ص١٦، طبع وزارة الثقافة بمصر.

بعضها مما يراه الناس واضحًا بذاته، أو مما يعتقده الناس اعتقادًا ثابتًا .. يتساءل عن : المصدر. والمصير.. والوجود .. والعدم. ويتساءل : ما هي الأفكار ؟ وما هي الأشياء ؟ وكيف يكون الاتصال بينهما؟ ماذا نعني بلفظ الحقيقة؟ أهناك مادة مشتركة تصنع منها جميع الوقائع؟ كيف كان هناك عالَم؟ وهل كان ممكنًا ألا يكون هناك عالم؟ ما الذي يربط الأشياء جميعًا في عالم واحد؟ هل الوحدة أم التعدد أشد جوهرية؟ هل كل شيء مقدَّر؟ هل أرادتنا حرة؟ هل العالم لا متناهٍ؟ أمْ متناهٍ في جملته؟ هل أجزاؤه متصلة أم أنَّ هنالك فراغًا ؟ كيف يتحد الذهن والبدن؟ وهل يؤثر كل منهما في الآخر؟ كيف يؤثر شيء ما في شيء آخر؟ كيف يتغير شيء ما؟ أو ينمو من شيء آخر؟ هل الزمان والمكان موجودان؟ وفي المعرفة: كيف ينفذ الموضوع إلى الذهن؟ أو كيف ينفذ الذهن إلى الموضوع؟ وما الذي نعنيه بكلمة شيء؟ ومادة؟ وجوهر؟ وروح؟ وعقل؟ و (مبادئ العقل) هل هي فطرية أم مكتسبة؟ هل الجمال والخير ينتميان إلى الرأي الشخصي وحده؟ أم أن لهما مشروعية موضوعية؟ وإذا كان كذلك فما هي هذه المشروعية الموضوعية؟(١).

٣- كثيرًا ما يواجه الإنسان مشكلة، فتثير تلك المشكلة دهشته ... ثم تتلاشى هذه الدهشة وتتبخر سريعًا .. أما الفيلسوف أو (المفكر الحق) فإن هذه الحيرة والدهشة تُسْلمه إلى التفكير العميق الطويل والتأمل الشاق المضني المتواصل اللذيذ العذب في نفس الوقت .. إنه يذوق حلاوة التفكير والتأمل ولذَّتها العقلية التي لا تُبارَى .. وفي نفس الوقت يعاني من مشقتها التي كثيرًا ما تكون على حساب قدراته الجسمية وطاقته البيولوجية.

---

(١) وليم جيمس: بعض مشكلات الفلسفة ، مصدر سابق، ص ٣٣-٣٤.

وانظر: أسس الفلسفة، ص ٣١٥-٣١٧، ط٧.

وانظر: مشكلة الفلسفة، للدكتور زكريا إبراهيم، ص٧٤-٩٤.

وانظر: الفلسفات الكبرى، بيير دو كاسيه، ص٧-١٠.

موقف يتسم بالمثابرة العقلية والصبر على التفكير العميق لأن الفلسفة ليست إلا محاولة متصلة لوضع تفسير للمشاكل، والتأمل الخاطف أو الشك المنهجي المؤقت لا يكفي لجعل صاحبه فيلسوفًا .. إن الموقف الفلسفي وليد تفكير نظري استغرق زمنًا طويلاً .. إنه جهد عنيد في سبيل التفكير الواضح الذي يحاول أن يكشف الحجب ويرفع الأستار عن الحقيقة.

٤- إنه **موقف شك يرفع** صاحبه فوق الاعتقاد الساذج والتسليم الموروث السهل .. أو التسليم المتعسف الذي لا يستند إلى تبرير يصل به إلى اليقين البرهاني.

وإن الشك الفلسفي لهو – في حقيقة الأمر – شك منهجي **ينشد الوصول إلى المعرفة الحقة .. واليقين القائم على الحجة والبرهان.**

إنه بغير هذا الشك الفلسفي المنهجي لا يكون تفلسف ولا فلسفة، إذ الفلسفة – كما يراها البعض – إنْ هي إلا موقف للعقل إزاء نظريات أو معتقدات يسلِّم بها الناس عن جهل أو سذاجة.. كما أنَّ وظيفة الفلسفة – كما يراها بعض الباحثين – ليست تكمن في **اقتراح حلول لمشاكل موجودة**، بقدر ما هي تفنيد الحلول الموضوعة بالفعل للمشاكل.

وإن هذا النوع من الشك المسمَّى الشك المنهجي أو الشك الفلسفي يختلف تمامًا عن الشك السوفسطائي الذي مثَّله وفصَّله الفيلسوف اليوناني القديم (جورجياس) (٤٨٣ ق.م – ٣٧٥) .. وقد روي عنه أنه قد وضع بوجه خاص ثلاث قضايا، ودافع عنها بمهارة، وهذه القضايا هي:

(أ) ليس هناك شيء موجود.

(ب) لو كان هناك شيء ما موجود، فإننا لا نستطيع أن نعرفه.

(ج) لو فرض أن هناك شيئًا موجودًا، وأمكننا معرفته، فإننا لا نستطيع أن ننقل ذلك للآخرين[1].

---

(١) انظر: جوزيف يوخنسكي : مدخل إلى الفكر الفلسفي، ترجمة د. محمود حمدي زقزوق ، ص٣٧، نشر الأنجلو، ١٩٧٣. وانظر: تاريخ العلم جـ٢، ص٦٤،٦٥.

هذا شك أو ارتياب سلبي هادم .. لأنه لا يراد منه الوصول إلى الحق. أما الشك الإيجابي فقد عبر عنه الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ بقوله:

«.. الشكوك هي الموصِّلة إلى الحقائق، فمَنْ لم يشك، لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبْصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»[١].

وقد مارس هذا الشك أو قد عبر عنه واستثمره – من بعد – أبو الفلسفة الحديثة في الغرب رينيه ديكارت، وفصَّل القول فيه[٢].

٥- إنه موقف تسامح وسَعة صدر؛ إذ لا يكفي في الموقف الفلسفي أن يساور **الإنسان** شك بصدد معتقداته، بل يقتضي هذا الموقف أن يستقبل معتقدات وآراء ونظريات غيره بالتسامح وسعة الصدر، إنه يصغى لكل رأي، ولا يستخف بفكرة إلا متى وجد من الأسباب ما يبرر استخفافه ، إنه يستجيب لقول القائل: «متى اختلف عاقلان وجد كل منهما ما يتعلمه من صاحبه ، أو يستجيب لقول القائل: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب» .

أي أن الفيلسوف أو المفكر الحق لا يضيق بالرأي الآخر ، ولا يستخف به ولا يعارضه إلا إذا ثبت بالبينة والبرهان أنه خطأ . مع ذلك فإنه خطأ لا يستحيل عليه الصواب .

وهو يؤمن بأن الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية ... أي إنه يفصل بين الرأي الفكري وبين العلاقة الشخصية .. بمعنى أن العلاقة لا تفسد ما بينه وبين مخالفه في الرأي والاجتهاد بمجرد أنه خالفه الرأي والاجتهاد.

---

(١) الغزالي : ميزان العمل ص ٤٠٩ تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٦٤.

(٢) ارجع إلى مؤلفات ديكارت التالية: «مقال عن المنهج» ترجمة الأستاذ محمود الخضيري، «التأملات في الفلسفة الأولى»، «مبادئ الفلسفة» وقد ترجمها الدكتور عثمان أمين.

كما أن الفيلسوف أو المفكر الحق يعرف الرجالَ بالحق ، ولا يعرف الحق بالرجال .. أي أنه ينفذ الحكمة القائلة: اعرف الحق ولا تعرف أهله.

٦- إن الموقف الفلسفي لا يعرف الجمود والثبات والتحجر على الرأي وإن ثبت **خطؤه** أو قصوره وعدم كفايته .. لكن صاحب الموقف الفلسفي يميل على الدوام إلى الاسترشاد بما تشير به الخبرة ويمليه العقل .. إن أكثر المشاكل الرئيسية لا يتضمن في باطنه كل حقائقه . ومن أجل ذلك اتسم الموقف الفلسفي بالاستعداد لاستبدال الآراء الحاضرة بغيرها متى أيَّدت الخبرة او العقل والمنطق ذلك . وبالتفكير المنطقي كثيرًا ما تنتهي إلى ضرورة التخلي عن بعض معتقداتنا أو آرائنا وأفكارنا متى وجدنا في غيرها ما يبرر التسليم به .. من هنا قيل : إن الموقف الفلسفي يلتزم بالاسترشاد ؛ بل والتسليم بمنطق العقل.

٧- يتسم الموقف الفلسفي بأنه موقف تعليق مؤقت للحكم بشأن أي موضوع لا يجد دليلاً كافيًا على صحته .. إن الفيلسوف يتوقف عن إصدار الحكم طالما افتقرت النتيجة إلى ما يبررها .. وطبيعي أن الأسباب التي يبرر بها الفيلسوف الحكم أو النتيجة أعمق وأشمل مما يقتنع به الإنسان العادي.

ومن هنا ربما وجدت الكثيرين من الناس يدلون بالحكم في مسألة ما ، على حين يتوقف الفيلسوف عن النطق بالحكم ؛ لأنه يرى أن الأسباب غير كافية لتبرير الحكم ، رغم كفايتها عند غيره من عامة الناس ، وهذا قد يظهر الفيلسوف بالتعالي أو الانعزال أو المخالفة .. بينما هو موقف طبيعي جدًّا وعقلاني من سُداه إلى لُحْمته .. وقد وجَّهَنا القرآن الكريم إلى ذلك ، قال الحكيم العليم سبحانه : ﴿ **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ والبَصَر والفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسؤُولًا** ﴾[١].

(١) سورة الإسراء: آية (٣٦) .

وقد قيل إن الموقف الفلسفي يتميز بالجمع بين الشك والاعتقاد ، وكما أن طبيعة التفلسف تنفر من الاعتقاد الجازم ، فهي تتنافى مع الإمعان في الشك الموغل الذي يعرقل النظر العقلي ويشل انطلاقة الفكر.

٨- إنه موقف لا يأبه للانفعال ولا تأسره العواطف .. فالفيلسوف يتميز بتفكيره الهادئ المتزن ؛ إذ إنه كفيلسوف يرتفع فوق مؤثرات الحب أو البغض، ولا تثنيه الرغبة أو الرهبة .. إنَّه ينشد الفهم والإدراك ، وغايته الأسمى أن يعلي صوت العقل، وأن يخمد صوت العاطفة .

أو أن الموقف الفلسفي – كما يرى بعض الفلاسفة – يتضمن انفعالاً مجردًا عن الهوى ، وإثارة نزيهة محايدة للعواطف .. وهو ما يسمى : الميل إلى تحقيق الموضوعية .

هذه أهم الخصائص التي تميز الموقف الفلسفي عن غيره .. والتي نطلق على من تتحقق فيه أنه (فيلسوف) هذه الخصائص جمعها الأستاذ باهم Bahm وهو أستاذ متخصص معاصر في كتابه :.Philosophy An Introduction, p. 12-13

وإذا أردنا أن نلخص هذه السمات أو الخصائص في كلمات وجيزة قلنا[١] إنها:

- الدهشة والحيرة والقلق.
- التساؤل .
- التأمل والتفكير العميق والمثابرة على ذلك .
- الشك والارتياب .
- النقد وعدم التسليم دون حجج مقنعة .

---

(١) عن أسس الفلسفة للدكتور الطويل، ص ٢١٤ ، الطبعة السادسة، وانظر كذلك :

- M. Roseenberg; Introduction to philosophy. New York, 1955.
- J. Wahl; The Philosopher's Way. Oxford Univ. Press, 1948.

- الحرية العقلية والاستقلال الفكري .
- الحيدة والنزاهة والميل إلى الموضوعية .
- السماحة والبعد عن التعصب .
- الميل إلى تحليل المسائل ثم تركيبها .
- الشجاعة الأدبية في اتخاذ الموقف أو إبداء الرأي .

وقد حرص أرسطو على أن يحدد أهم الخصائص التي تميز الروح الفلسفية، فنص على صفات كثيرة لعل أهمها :

- العموم والشمول .
- والتجريد والسمو النظري .
- والنزاهة وامتناع الغرض الخاص .
- والاستقلال والتفوق .

وقد وصف أرسطو الفيلسوف بصفة الألوهية – كما كان يتصورها – على اعتبار أن للفلسفة طابعًا إلهيًّا – فجعل منها أشرف العلوم ، فضلاً عن أننا نشارك بها الآلهة ؛ إذ نرقى إلى درجة التأمل الخالصة أو النظر المحض[١]. ويفهم من كلام أرسطو هذا إعلاء منزلة الفلاسفة نظرًا لما يجب أن يتوفر فيهم من خصائص .

وإن كنا لا نوافق أرسطو على الصفة الأخيرة لأنها نابعة من الوثنية اليونانية التي تأثر بها فلاسفة اليونان ، فإننا لا نخالفه في الخصائص التي تقدمتها.

أهمية الفلسفة:

١- أرسطو والفلسفة :

إن التشكيك في قيمة التفلسف ، والتساؤل في ارتياب عن أهمية الفلسفة

---

(١) انظر د. زكريا إبراهيم : مشكلة الفلسفة ، ص ٣٣ .

ليس ظاهرة مستحدثة أفرزها التقدم العلمي في العصور الأخيرة كما يظهر للبعض ، لكن الأمر ضارب في القدم ؛ ولقد اضطر أرسطو نفسه – أمام ضغط المعارضين – إلى تدبيج رسالة[١] يؤكد فيها قيمة الفلسفة ، ويبين أهميتها القصوى ، ويدعو صفوة الناس إلى التفلسف ليرد سهام خصوم الفلسفة؛ وبخاصة منافسة المدعو (إيزوقراطيس) صاحب الخطبة الشهيرة المعروفة بـ (الأنتدوزيس) التي انتقد فيها المعرفة النظرية ، وأوحى إلى الشباب أن الفلسفة – بوصفها معرفة خالصة – لا ضرورة لها ، ولا فائدة منها في الحياة العملية ، وأن السعادة تكمن في استقامة السلوك والعمل الطيب وحده .

ويبدو أن الجدل قد احتدم – بعد ذلك – حول قيمة الفلسفة ؛ مما دفع المفكر السوري الأفلاطوني الجديد (بامبليخوس) [٢] أن يضع رسالة تحمل نفس عنوان رسالة أرسطو المشار إليها وهو : « الحث على التفلسف » ، ومما يذكر أن (يامبليخوس) هذا قد استفاد من رسالة سلفه أرسطو طاليس فائدة واضحة .

قد اشتبك أرسطو في جدل مع خصوم الفلسفة الذين يروِّجون بين الشباب أن الفلسفة لا ضرورة لها في الحياة العملية ولا جدوى منها ، (وهذا الاعتراض الموروث متجدد بشكل لافت للنظر كما سترى بعد قليل) .

ويرد أرسطو على هذا الاعتراض بأن الفلسفة جديرة بالسعي إليها لذاتها ؛ لأنها أسمى خير يمكن أن يبلغه الإنسان . ولما كانت الغاية الطبيعية للإنسان هي

---

(١) أقصد رسالته المعروفة باسم : « بروتر بيتيقوس » بمعنى : « دعوة للفلسفة » ، أو دفاع عن الفلسفة ، وقد كانت هذه الرسالة في حكم المفقودة إلى أن توفر عليها الأستاذ السويدي (انجمار ديرنج) وفلاشار، كما بذل كل من ا. هـ كروست، و ج . شنفيس جهدًا كبيرًا لإعادة بناء هذه الرسالة، ثم ترجم الرسالة أخيرًا إلى اللغة العربية (عن اليونانية والألمانية) الدكتور عبد الغفار مكاوي ، ونشرتها الهيئة المصرية العامة للكتاب بمصر، ١٩٨٧م.

(٢) انظر : يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٩٨-٢٩٩ ، طبعة دار القلم .

ويراجع كتاب (تسلر Zeller): Outlines of the history of Greek philosophy الطبعة الثالثة عشرة، ١٩٣١ م .

ممارسة العقل ، فإن الحياة العقلية المكرسة للتأمل والنظر هي مهمته الحقيقية وواجبه الأول ، وبها يبلغ كماله ويجد سعادته .

ويستمر في حِجَاجه مبينًا ومؤكِّدًا أن السعادة البشرية تقوم على فاعلية العقل ، وأن التفلسف هو غاية الحياة الإنسانية بحكم طبيعتها نفسها ، وأن هذه الحياة التي يهبها صاحبها للعقل هي أسمى لذة وأنقى فرح ممكن ؛ لأن فاعلية العقل هي الخير الوحيد الذي لا يتوقف على غيره ، ولا يتطلب أي شروط خارجية(١) .

ويتحمس أرسطو في جداله ، ويرتفع حماسه حتى يقول :

« ... ليس عند البشر ما هو إلهي أو مبارك سوى هذا الشيء الواحد ، الذي يستحق وحده أن يبذلوا أجله (من أجله) ، وأقصد به ما يوجد فينا من العقل وملكة التفكير . ويبدو أنه وحده الخالد ، وهو وحده الإلهي من بين كل ما ينطوي عليه كياننا » .

« وإن حياتنا – على الرغم من أنها بطبيعتها شقية ومضنية – قد نظمت بفضل قدرتنا على المشاركة في هذه الملكة تنظيمًا بلغ من الروعة حدًّا يجعل الإنسان يبدو إلهيًّا – بالقياس إلى سائر الكائنات الحية . وإن الشعراء يقولون بحق : « إن العقل هو الإله (الكامن) فينا ، كما يقولون : إن حياة الإنسان (الغائية) تنطوي على جزء من الإله » .

« ... هكذا ينبغي على الإنسان : إمَّا أن يتفلسف ، أو يودع الحياة ويرحل من هنا !! ، إذ يبدو أن كل ما عدا ذلك إنما هو ثرثرة حمقاء ولغو فارغ(٢) ، ويحسن بنا أن نسوق – في هذا المقام – بعض أقوال أرسطو التي يدافع فيها عن التفلسف بحماس رائع ؛ فيقول :

« ... إن أسمى الكائنات الحية هو الإنسان ، ... وإن ملكة العقل بحسب

---

(١) د. عبد الغفار مكاوي ، مقدمة كتاب أرسطو (دعوة للفلسفة)، ص ١٣ – ١٤ .

(٢) أرسطو : دعوة للفلسفة (بروتريتيقوس) آخر الرسالة : الفقرات ٠٧ – ١١٠، ص ٦٨، طبعة ١٩٨٧ م .

طبيعتها هي هدفنا ، وإن استخدامها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها نشأنا ».

« قال فيثاغورث بحق : إن كل إنسان قد أوجده الإله لكي يعرف ، وينظر ، ويتأمل ... » .

« إن من يريد أن يكون سعيدًا فلا بد له أن يتفلسف !! » .

« إن التفكير المحض الخالص من الهدف أو الغرض أشرف وأقيم من التفكير الذي يكون خادمًا (يتوسل به) لبلوغ شيءٍ آخر ... ، إن التفكير الخالص يستمد شرفه من ذاته ... ، إذًا فالخير والشرف ملازمان للتفكير الفلسفي قبل كل شيء » .

« إن صعوبة تحصيل الفلسفة أقل من النفع الذي تتيحه !! » .

« إن الإنسان الذي وهب ملكة العقل ، سيختار الفلسفة ؛ لأن التفلسف هو مهمة هذه الملكة » .

« إن التأمل والمعرفة جديران بأن يسعى إليهما الإنسان ؛ إذ بغيرهما يستحيل على المرء أن يحيا الحياة التي تليق بإنسانيته » .

« وثمة حجة أخرى تقول : إن جميع الناس يأنسون للفلسفة ، ويريدون عن طيب خاطر أن يتفرغوا لها ، ويتركوا كل ما عداها ، وهذا – أيضًا – دليل على أن الاشتغال بها متعة ... ، ولو كانت مجرد جهد وعناء ، لما فكر أحد في أن يشقي نفسه بها وقتًا طويلاً ... ، أضفْ إلى هذا : أن في النشاط الفلسفي ميزةً كبيرةً عن كل ما عداه من ألوان النشاط ؛ إذ لا يحتاج المرء في ممارسته إلى أي أدوات أو أمكنة خاصة ، بل حيثما وجد على الأرض إنسان يهتم بالتفكير ، فقد وجدت لديه كل القدرة على الإمساك بالحقيقة ... ، وهكذا نكون قد أثبتنا أن في الإمكان أن يهب الإنسان حياته للفلسفة ، وأنها أعظم الخيرات جميعًا ، وأن من السهل تحصيلها واكتسابها ، ولهذه الأسباب تستحق الإقبال عليها بهمة وحماس !!! »[(١)] .

---

(١) أرسطو ، المرجع من ص ٣٦ – ٥٢ (من ترجمة د. عبد الغفار مكاوي) .

تظهر هذه النصوص أن معارضة التفلسف وتعاطي الفلسفة كانت شديدة ضارية ، حتى في بلاد اليونان ، وفي زمان أرسطو ، زعيم الفلسفة في الغرب بلا منازع ، كما تبرز حرص أرسطو الشديد على نشر الفلسفة والتفلسف ، ومن ثم كان صوته عاليًا ، وجاءت عباراته حماسية طنانة لا تخلو من الانفعال.

وبعد أن بيَّنَّا – فيما سبق – دفاع أرسطو ، وألمعنا إلى أن هذه المشكلة قديمة جدًّا ، ومع هذا فهي متجددة ، نذكر – فيما يلي – بإيجاز حجج المؤيدين للفلسفة ، القائلين بأهمية التفلسف ، كما نذكر انتقادات المعارضين للفلسفة، المنددين بالفلاسفة .

٢- الفلسفة بين المؤيدين والمعارضين :

أولاً : إنَّ المؤيدين للفلسفة والتفلسف يرون أن الروح الفلسفية ، أو تعاطي الفلسفة وممارستها له ثمرة عظيمة النفع والفائدة ، وذلك أن الفلسفة توقظ العقل من سباته ، وتنفض عن الإنسان البلادة العقلية والكسل الذهني ... تنشط العقل وتنميه . وتغرس في الحس روح الدهشة والتساؤل والبحث والتفكير والنظر والتدبر .

كما أنها تنظم عقل الإنسان وتضبط تفكيره ، وتزوده بالضوابط المنهجية اللازمة له في بحثه . وكثيرًا ما يردد الدارسون – في مدح الفلسفة قول ديكارت: «إنَّ الفلسفة وحدها هي التي تميزنا عن الأقوام المتوحشين والهمجيين، وإنما تقاس حضارة الأمم بمقدار شيوع التفلسف الصحيح فيها، ولذلك فإن أجلَّ نعمة ينعم الله بها على بلد من البلاد هي أن يمنحه فلاسفة حقيقيين » .

ويقول ديكارت أيضًا :

« إن الحكمة هي القوت الصحيح للعقول ، فإنّ الذهن هو أهم جزء فينا ، وطلب الحكمة لا بد بالضرورة أن يكون همنا الأكبر »[١] .

---

(١) ديكارت : مبادئ الفلسفة، ص ٤٨ ، ٤٩ ، ترجمة د. عثمان أمين ، نشرة ١٩٦٠ م .

ويتحدث الفيلسوف الإنجليزي المعاصر برتراند رسل عن الفلسفة فيقول:

« حتى إذا لم تستطع الفلسفة أن تجيب على كل ما نود أن نوجهه من الأسئلة ، **فإن لديها على الأقل القدرة على وضع الأسئلة التي تزيد من اهتمامنا بالعالم والتي تبين** الغرابة والعجب اللذين يقعان وراء ظاهر الأشياء مباشرة ، حتى في « أكثر الأشياء شيوعًا في حياتنا »[1] .

كما أنَّ من ثمار الفلسفة الواضحة بث **روح النقد** المنهجي البنَّاء عند من يدرسها أو يمارسها وهي في الحقيقة ميزة عظيمة القيمة والنفع .

وتقوم الفلسفة بوظيفة اجتماعية لها خطرها الملحوظ في تقدم حياتنا الإنسانية أو تخلفها ، وتتمثل وظيفتها الاجتماعية **في تأثير مذاهبها النظرية على الحركات الاجتماعية** .. وباستقراء الكثير من النهضات الاجتماعية أو الانتكاسات خلال التاريخ نلاحظ أن الفلسفة كان لها تأثيرها المباشر فيها .. ولك أن تنظر إلى المعسكرين المسيطرين على عالم اليوم لتدرك أن المعسكر الغربي قد استلهم المذاهب الفلسفية التي غذته وحثَّته ورسمت له المعالم ، وعبَّدت له السبل . وكذلك الحال في المعسكر الشرقي الذي أسس على نظرية ماركس وانجلز الفلسفية – كما هو معروف .

وقد تصدَّى أنصار الفلسفة لما وجه إليها من نقد أو هجوم وأوضحوا في ردودهم الحاجة إلى دراسة الفلسفة وممارستها ، وذكروا بعض النتائج المفيدة التي تترتب على دراستها ، ويمكن تلخيص هذه المنافع فيما يلي :

تقوِّي الفلسفة – عند دراستها – ملكة النقد والتمحيص والموازنة ، وتنأى بهم عن التقليد دون برهان أو دليل ، وتبعدهم عن التزمت والتعصب القائم على أساس احتكار العلم والمعرفة ، وتزود العقل بالقدرة على إثارة التساؤلات التي تفتح المجال للتوصل إلى معلومات ومعارف جديدة ، كما أنها لا تقنع بالوقوف

---

(١) برتر اندراسل : مشاكل الفلسفة ، ص ١٧ ، ترجمة محمد عماد الدين إسماعيل ، وعطية مهنا ، ١٩٤٧ م .

عند الظواهر وتدفع إلى البحث عن حقائقها وبواطنها ، وتبحث عن مواطن الغرابة والعجب اللذين يقعان وراء ظواهر الأشياء العادية المباشرة الشائعة في حياتنا ، وأنها – أي الفلسفة – وسيلة لوعي الإنسان بذاته ، وسبيل إلى مواجهته لنفسه[١] .. يقول ياسبرز :

«التفكير الفلسفي يضع الإنسان وجهًا لوجه أمام ذاته»[٢] .

ثانيًا : رغم المزايا التي عددناها فإن لدراسة الفلسفة أعداءً كثيرين برعوا في تنظيم صفوفهم – يقول عنهم وليم جيمس : « إنهم لم يبلغوا من كثرة العدد ما بلغوا في أيامنا هذه » والمسئول عن ذلك : منافسة العلم وما حققه من انتصارات حاسمة ، وما يلوح في نتائج الفلسفة من تميُّع ، هذا فضلاً عن الفظاظة المركوزة في بعض العقول ، والتي تجعلها تلوك كلمات جوفاء طويلة المقاطع ، ومجردة تشبه الرطانة والجدل الفارغ ؛ وهي ترادف عند كثير من الناس كلمة : فلسفة .

وقد ساق وليم جيمس بعض الاعتراضات التي وجهت إلى الفلسفة ثم حاول تفنيدها .

الاعتراض الأول : بينما يحقق العلم تقدمًا مطَّردًا ، ويفضي إلى تطبيقات ذات نفع بالغ ، لم تحرز الفلسفة تقدُّمًا ما ، وليس لها تطبيقات عملية » [٣] .

(١) لقد كتب الفيلسوف برتر اندرسل فصلاً في كتابه (مشاكل الفلسفة) بعنوان : (قيمة الفلسفة، ص ١٣-١٣٦ من الترجمة العربية، طبعة ١٩٧٤) أظهر فيه ما للفلسفة – في رأيه – من قيمة وأهمية عظيمة .

انظر: د. عبد الحميد مدكور: محاضرات في الفلسفة، ٦٠ – ٦١، وقارن د. عبد اللطيف محمد العبد ، أضواء على الفلسفة العامة، ص ٣١ – ٣٥ ، دار الثقافة العربية ، ١٩٨٦م. وانظر : بعض مشكلات الفلسفة العامة لوليم جيمس ، ومشكلات فلسفية ، د. إبراهيم اللبان، وتوفيق الطويل وحسن ظاظا ، ص ١٣ – ١٤ .

(٢) كارل ياسبرز في كتابه (عظمة الفلسفة) وقد نشرت له دار عويدات ترجمة عربية في سلسلة : (زدني علمًا) رقم ٨٨ .

(٣) وليم جيمس ، بعض مشكلات الفلسفة، ص ١٩ .

ويشرح رسل ذلك قائلاً : **إن العلم النظري هو محاولة فهم العالم أما العلم العملي فهو محاولة تغيير العالم** ... ولأن العلم العملي كذلك فقد ازدادت أهميته باستمرار إلى الحد الذي كاد عنده أن يمحو العلم النظري (الفلسفة) من خواطر الناس . وقد أقرَّ بالأهمية العملية للعلم العملي لأول مرة لارتباطه بالحرب ، ... فجاليليو وليوناردو حصلا على وظيفة حكومية لإصلاح المدفعية وترقية فنّ التحصين .. ومنذ زمنهما قد زاد باطِّراد دور رجال العلم العملي في الحرب ، وجاء بعد ذلك دورهم في تطوير إنتاج الآلة وتعويد الناس استخدام البخار أولاً ، ثم الكهرباء .. ويُعزْى انتصار العلم بصفة رئيسية **إلى منفعته العملية .. وقد منحت التقْنية الإنسان إحساسًا بالقوة ، فالإنسان بات الآن أقل رضوخًا لسلطان البيئة مما كان في الأزمنة الخوالي .**

ويرى (رسل) بحق : أن التقنية – بخلاف الدين والفلسفة – تقف من الأخلاق موقف حياد .. فهي تطَمْئِن الناسَ إلى أنهم يستطيعون أن يفعلوا العجائب .. لكنَّها لا تذكر لهم ما هي العجائب التي عليهم أن يحقّقوها .. ومن هنا فهي ناقصة »(١) .

لقد بدأ العلم الحديث بعد سنة ١٦٠٠ م فقط ، بدأ مع كبلر وجاليليو ، وديكارت ، وتورشيللي ، وبسكال ، وهارفي ، ونيوتن ، وهوجنر ، وبويل .

ولم يكن لأحد أن يتنبأ بهذا الخِصْب الفَذِّ الذي حققته تلك العبقريات في جوانب الرياضيات ، ولم يكن لأحد أن يحلم بذلك التحكم في الطبيعة الذي أفضى إليه البحث عما يجري فيها من تغيرات ، والقوانين التي تصف هذه التغيرات ... ومن ثمَّ تميَّز في المعرفة الإنسانية دائرتان : دائرة يطلق عليها **العلم الطبيعي المادي الوضعي الحسي** ، وتطبق في ميدانها أدق القوانين ، ودائرة أخرى هي **الفلسفة العامة** ، ولا تطبق فيها قوانين ... ثم انطلقت حناجر لا تحصى عددًا من المشتغلين بالعلم : «لتسقط الفلسفة » ومن هنا نبع

---

(١) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة، ص ٨ – ١٠ ، وقارن من ص ٢٩ – ٣٩، من كتاب رونالد سترومبرج : تاريخ الفكر الأوربي الحديث، طبعة ١٩٨٤ م .

الاعتراض القائل إن الفلسفة – بالمقارنة بالعلم التجريبي – لم تحقق أيّ تقدم .

الاعتراض الثاني : يقولون : إن الفلسفة قطعية ؛ تزعم أنها تقرر أحكامها في الأشياء على أساس العقل الخالص ، على حين أن الطريقة الوحيدة المجدية للوصول إلى الحقيقة هي الاستعانة بالتجربة العملية ... فالعلم يجمع الوقائع ويصنفها ، ويحللها .. وهو من ثم يسبق الفلسفة سبْقًا بعيد المدى .

ويؤيد الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس أصحاب هذا الاعتراض ، وينصح المشتغلين بالفلسفة أن يبتعدوا عن القطعية في أحكامهم .. وهو يقول : « هذا الاعتراض صحيح » فقد استهدف عدد كبير من الفلاسفة وضع مذاهب مغلقة ، بُنيت بناء أوليًا ، تدَّعي العصمة ، وهي إما أنْ تُقبل ككل ، أو تُرفض ككل . بينما العلوم لا تستخدم إلا الفروض ، وتسعى دائمًا لتحقيقها بالتجربة والملاحظة.. فهي – أي العلوم – تفتح الطريق إلى التصحيح المتصل والنمو المطرد (١) .

الاعتراض الثالث : الفلسفة تنأى عن **الحياة الواقعية** ، وتستبدل بها **المجرَّدات الذهنية** .. والعالم الواقعي عالم متنوع متعدد مؤلم . وقد اعتاد الفلاسفة أن يتناولوه على أنه عالم بسيط نبيل مثالي كامل ، متغاضين عن تعقُّد وقائعه ، متسامحين في ضرب من التفاؤل عرَّض مذاهبهم الفلسفية لازدراء عامة الناس ، ولسخرية بعض الكتاب كفولتير وشوبنهاور (٢) .

الاعتراض الرابع : كثرة الاختلاف بين آراء الفلاسفة وتناقض مذاهبهم وتعارض أفكارهم مما يتأدَّى بقارئ الفلسفة إلى الحيرة والارتباك بل والعجز – أحيانًا – عن الوصول إلى الرأي الصواب بين هذا الركام الهائل من الآراء والأفكار والنظريات والمذاهب المصطرعة المختلفة .

---

(١) وليم جيمس ، بعض مشكلات الفلسفة، ص ٣٠ – ٣١ .

(٢) وليم جيمس ، المصدر السابق، ص ٣٠ – ٣١ .

وقد اتهم خصوم الفلسفة ، الفلسفة بأنها لا توصل إلى حقائق مؤكدة ، **ومن ثم ينبغي الانصراف عن دراستها لعدم جدواها** ، كما وُصِف الفلاسفة – على لسان خصومهم – بأنهم قوم صناعتهم الجدل والكلام النظري الذي لا يقدِّم فائدة ملموسة أو منفعة محققة .. فالذين يملكون القدرة على العمل يعملون ، وأما أولئك الذين لا حوْل لهم ولا طوْل ، فإنَّهم لا يملكون سوى الكلام والتفلسف «وقد رسموا للفيلسوف صورة كاريكاتورية تتضح بالتهكم والسخرية فقالوا : إن الفيلسوف أشبه برجل أعمى يبحث عن قبعة سوداء في حجرة مظلمة .. والقبعة لا وجود لها **!!**

الاعتراض الخامس : ينظر إلى الفلسفة على أنها صناعة أو **علم صعب الفهم ، شاقّ التحصيل** ، وقد يستدلون على ذلك بأن مناقشات الفلاسفة ومحاوراتهم تتضمن كثيرًا من الكلمات والعبارات الغامضة التي تجعل متابعة هذه المناقشات والبحوث الفلسفية أمرًا مستحيلاً لغير المتخصصين ، ولعلهم يستدلون أيضًا بكثرة المذاهب الفلسفية التي تختلف حول فكرة واحدة أو مسألة بعينها ، على نحو يجعل من الصعب اختيار رأي ، أو ترجيحه على غيره من الآراء .

الاعتراض السادس : تقترن الفلسفة في أذهان كثير من الناس **بالإلحاد وعدم احترام الأديان السماوية** .. وربما كان من أسباب ذلك أنَّ الفلسفة **ليس فيها أمور تقبل دون مناقشة ، أو تسلم تسليمًا مطلقًا دون نظر في الحجج والبراهين** .. فالموقف الفلسفي – كما شرحنا – من أهم خصائصه النقد والتمحيص والمناقشة .. وهذا أدَّى إلى كثرة المذاهب ، وتعدد وجهات النظر حول المسائل الفلسفية .

وطريق الدين مختلف عن طريق الفلسفة .. فالدين يعتمد على القبول والتسليم للأنبياء في كافة ما يبلِّغونه عن الله عز وجل ، حتى فيما غابت عن العقل حكمته ، أو عزَّ عليه إدراكُ أسبابه وعلَّتِه .. يقول تعالى :

﴿ فَلَا وربِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّموكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴾ [١] .

ويقول الرسول عليه الصلاة والسلام :

« لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئتُ به » .

فالدين حاكم لا محكوم ، متبوع لا تابع .. وفي الدين يسقط (لِمَ ؟) ويبطل (كيف ؟) ويزول (هلاَّ !) ويذهب (لَوْ) و (لَيْتَ) في الريح ..

وربما أدى اختلاف الموقف الفلسفي عن الموقف إزاء الدين إلى وجود تعارض في وجهات النظر بين ما يمكن فهمه من الدين ، وما يمكن أن يقول به الفلاسفة . ولذلك وقعت الخصومات بين علماء الدين والفلاسفة الذين بدت في فلسفاتهم أفكار أو آراء تتعارض مع العقائد الدينية ، وكان هذا التعارض من أسباب الهجوم على الفلسفة . وهناك أسباب أخرى منها :

إنَّ تاريخ الفلسفة – في القديم والحديث – يدل على وجود فلاسفة ملحدين غير مؤمنين بالعقائد السماوية ، بل إنَّه ليوضح لنا أن هناك مذاهب فلسفية لا تقبل الأديان إلا في الأحوال التي يتفق فيها الدين مع غايات هذه المذاهب الفلسفية (فهي تجعل الأديان تابعة ..) كما أن هنالك مذاهب فلسفية تجعل الطعن في الأديان من أهم عناصرها ، بل وتبذل غاية جهدها في الدعوة إلى التخلي عن العقائد الدينية [٢] .

والواقع أن هذه الدعوى التي يثيرها خصوم الفلسفة ضدَّها بأنها قرين للإلحاد ، أو محضن وثير له ، أو مناخ ملائم لنمو شجرته ، لها – إضافة إلى ما ذكر – ما يبررها ، خصوصًا إذا تذكرنا أكبر فيلسوف على الإطلاق .. ذلك العقل الذي سيطر

---

(١) سورة النساء / ٦٥ .

قارن (محاضرات في الفلسفة) للدكتور عبد الحميد مدكور، ص ٤٤ وما بعدها .

(٢) مثل: الفلسفة الماركسية ، والوجودية الملحدة ، والوضعية ، وغيرها .

على دوائر الفكر قرونًا عديدة ، وتربع على عرش رئاسة المحافل الفلسفية قرونًا عديدة ، ولم تُزَلزل أركان عرشه إلا مع مطلع العصر الحديث .. وكان يسمى في الغرب النصراني والشرق الإسلامي (المعلِّم الأول) .. هذا الفيلسوف صاحب السلطان والهيمنة والنفوذ على العقل البشري لأكثر من ألفي عام ، **كان وثنيًّا ملحدًا** .. فأرسطو – كما يقول مؤرخ الفلسفة الغربي المعاصر سترومبرج : « كان – كما نعلم – عالمًا فيلسوفًا ، ولم يدخل في منهاجه الجامع المانع أي عنصر من عناصر الإيمان ... إن نظرياته لم يتفق البعض منها وبعض العقائد الأساسية .. كطبيعة الله، والعناية الإلهية ، وطبيعة النَّفْس ، وخلق العالم»(١) ، وإن قراءة كتاب (تهافت الفلاسفة) للغزالي، وكتاب (المعتبر في الحكمة) لهبة الله بن ملْكا البغدادي ، و (درء تعارض العقل والنقل) لابن تيمية ، تطلعنا على عدم احتفاء أرسطو بقضايا العقيدة والإيمان .. » ، ولم يُعنَ أرسطو كثيرًا بمعرفة الله، ولم يعوِّل عليه في قوانينه الأخلاقية والسياسية ، وكأنما شغل بالعالم الحسِّي وحده دون أن يفكر في قوةٍ خارجية تدبره ، فبعد أنْ استكملت الطبيعة وسائلها ونظمها ، انتهى بها المطاف إلى محرك يحرِّك غيره ، ولا يتحرك هو ، فهو محرِّك ساكن . ويمكننا أن نقول : إنَّ هذا المحرك الساكن هو الإله عنده ، ولا يذكر من صفاته إلا أنه عقل دائم التفكير ، وتفكيره منصب على ذاته .. وواضح أن هذه الفكرة تختلف كل الاختلاف عن العقيدة الإسلامية(٢).

كما أن أقوال بعض الفلاسفة القدماء وبعض فلاسفة العصور الوسطى بقدم العالم ، وإنكارهم علم الله تعالى بالجزئيات ، وإنكارهم بعث الأجساد ، قد جعل

---

(١) تاريخ الفكر الأوربي الحديث، جـ ١/ ص ٣١ .

(٢) د. إبراهيم مدكور : مقال في الفلسفة، ص ١٤٩ – ١٥٠، من كتاب (أثر العرب والإسلام في الحضارة الأوربية) نقلاً عن د. مصطفى حلمي (الإسلام والمذاهب الفلسفية) ص ١٠٠، الطبعة الثانية، ١٩٨٥ م .

كثيرًا من المفكرين يرمونهم بالزندقة والإلحاد والكفر [١] .

وإن أكثر المذاهب الفلسفية الغربية المعاصرة قد تأرجحت بين الوضعية الحسية المادية ، وبين محاربة العقائد ومحاولة نقضها مثل الوضعية والوجودية والماركسية .. إلخ .

كل ذلك سوغ اتهام الفلسفة بأنها لا تحترم الأديان والعقائد ، ومع أن ما ذكرناه حق ، إلا أنه لا يبرِّر تعميم الحكم على الفلسفة كلها ، وعلى الفلاسفة كلهم بأنهم نزَّاعون إلى الإلحاد والكفر . فهنالك فلاسفة مؤمنون مدافعون عن عقائدهم وإيمانهم .. وهنالك فلسفة الدين التي تدرس المفاهيم الأساسية في الدين مثل : الوحي والألوهية والعبادة ، وتربط ذلك بالمعاني المستمدة من العلوم الأخرى ، ثم تعمل على تقديم الأدلة التي تجعل تلك المفاهيم الدينية مقبولة [٢] .

---

(١) قارن : القفطي (الوزير جمال الدين ت ٦٤٦ هـ) كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ٤٠، نشرة دار الآثار – بيروت .

وقارن الدكتور مصطفى محمد حلمي : الإسلام والمذاهب الفلسفية ، ص ١٠٠ – ١٤٦ .

وقارن : كتاب إميل بوترو ، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة ، ص ٩ وما بعدها ، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني ، نشر الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٣ .

(٢) قارن د. عبد الحميد مدكور : محاضرات في الفلسفة، ص ٤٦ .

ملخص الوحدة الأولى

الدارس الكريم ، بعد دراسة هذه الوحدة تذكر الأفكار التالية :

١- مفهوم الفلسفة عند فلاسفة اليونان.

٢- مفهوم الفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين.

٣- خصائص الموقف الفلسفي .

٤- تقسيم أرسطو للعلوم .

٥- أهمية الفلسفة عند أرسطو .

٦- حجج المؤيدين والمعارضين للفلسفة.

أسئلة على الوحدة الأولى

س١: بعد دراستك لبعض تعريفات الفلسفة التي وضعها الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة، لخِّص معاني كلمة «الفلسفة» واستعمالاتها عند اليونانيين .

س٢: تحدَّث – بإيجاز – عن تقسيم أرسطو للعلوم مع إبداء رأيك في هذا التقسيم.

س٣: اذكر خصائص الموقف الفلسفي ثم فصِّل القول في اثنتين منها.

س٤: حاول الكندي أن يبين في تعريفاته للفلسفة أنه لا تناقض بين الفلسفة والدين، اشرح ذلك مع بيان أثر الفلسفة اليونانية في تعريفه للفلسفة .

س٥: «الفلسفة أم العلوم» اشرح هذه العبارة في ضوء ما درست من تعريفات للفلسفة .

س٦: تحدث بإيجاز عن أهمية الفلسفة عند المؤيدين لها ومبينًا موقف المعارضين منها.

الوحدة الثانية

علاقات الفلسفة[١]

الأهداف:

بعد دراسة هذه الوحدة، ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يشرح علاقة الفلسفة بغيرها من العلوم.

٢- يوضح علاقة الفلسفة بالدين.

٣- يعرف مفهوم الدين ، وهل هو أسبق من الفلسفة ؟

٤- يقارن بين المراحل التاريخية التي مرت بها الفلسفة في علاقتها بالدين.

٥- يدرك وجوه الاتفاق والاختلاف بين الفلسفة والعلم .

العناصر:

- علاقة الفلسفة بالدين .
- علاقة الفلسفة بالعلم .

هذا المبحث من المباحث التي تتناول الفلسفة من الخارج بمعنى أنه دراسة حول الفلسفة، وهو مهم جدًّا قبل الشروع في تناول قضايا فلسفية تناولاً داخلياً تحليلياً ونقدياً.

والمراد بعلاقات الفلسفة هنا إلقاء الضوء على الروابط التي تحدد علاقة الفلسفة باعتبارها كيانًا مستقلاً بغيرها من الكيانات، ويظهر في هذا الصدد أمران لا يمكن للباحث إلا أن يركز عليهما لخصوبة العلاقة بين كل منهما وبين الفلسفة، وهما: الدين، والعلم.

---

(١) من كتاب في الفلسفة الإسلامية للأستاذ الدكتور مختار عطا الله، ص ٢٢-٢٤.

علاقة الفلسفة بالدين:

إذا كان الترتيب المنهجي أن يبدأ الباحث بتعريف مفردات بحثه فإنه لابد أن نقدم تعريفاً للفلسفة والدين. أما الفلسفة فقد سبق الحديث عن تعريفاتها، وأمَّا الدين – والمقصود هنا الدين بالمعنى العام – فإن الباحثين حاولوا تقديم تعريف له لكن اتصف كثير من هذه التعريفات بالقصور، وبخاصة تلك التعريفات التي قدمها فلاسفة الغرب، حيث ركزت على جانب أو أكثر من جوانب الدين وأغفلت بقية الجوانب التي تمثل أهمية بالغة بالنسبة للدين، وتعد من مقوماته بمعناه الصحيح.

فقد عرفه بعضهم بأنه "هو التأمل الصامت والسيطرة التامة على البدن لنيل السكينة النفسية والوصول إلى جوهر النفس المطلق اللامحدود". وهذا التعريف يركز على الجانب المعرفي الروحي، ويتفق مع بعض الديانات والمذاهب التي تبالغ في إيذاء البدن باعتباره ممثلا للمادة والشهوة، وأيضًا فإن هذا التعريف يتسم بالإنسانية بعيدًا عن الإيمان بالإله وما يستتبع ذلك من تحديد علاقة الإنسان بربه، سواء في الجانب التعبدي أو في الجانب التشريعي.

وعرفه بعضهم بقولهم: "إن الدين هو الشعور باعتمادنا الكلى على شيء يحددنا ولا نستطيع أن نحدده بالمثل" وهو تعريف ينظر إلى الوعي أو الشعور على أنه العنصر الجوهري في الدين، ولا شك في أن الإحساس بالاعتماد على قوة عليا مهيمنة يمثل جانبًا من جوانب الدين، لكنه لا يمثل كل الجوانب(١).

ويقدم جون استوارت مل تعريفًا آخر وهو "إن الدين هو في جوهره الاتجاه القوى المتحمس للعواطف والرغبات نحو غرض مثالي يعرف كأسمى ما يكون يفوق كل الأهداف الأنانية للرغبة"، ويبدو في هذا التعريف التركيز القوى على الجانب العاطفي أو الشعوري ويركز على العنصر الذاتي الفعال للدين كما أن الهدف المثالي في هذا التعريف يتجه إليه المتدين بكل قوة، ولكن الهدف فيه

(١) انظر: د. محمد كمال جعفر، الإسلام بين الأديان، ص ٢٠، ٢١.

غير محدد، وموضوع الدين غائب، والتعريف لا ينص على فكرة الإلوهية التي هي قوام كل دين وأساس كل تدين.

وهناك محاولات في إطار الفكر الإسلامي لتحديد مفهوم الدين ووضع تعريف يعد أشملها وأكثرها وفاء لمتطلبات الدين، وهو ما قدمه الدكتور محمد عبد الله دراز، حديث عرف الدين في جانبه الاعتقادي بأنه "هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة"، وفي جانبه الخارجي بأنه "هو جملة النواميس للنظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجمة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها"(١).

والحق أن مفهوم الدين - في التصور الإسلامي- يتمثل في أنه منهج إلهي رشيد ارتضاه الله تعالى لعباده لتحقيق السعادة لهم في الدنيا والآخرة، وهذا المنهج يقوم على حقيقتين هما: العقيدة والشريعة، وهاتان الحقيقتان يندرج تحتهما كل ما يحتوى عليه الإسلام من حقائق عليا(٢).

ويعد هذا العرض لتعريف الدين يمكن تناول موضوع العلاقة بين الفلسفة والدين من زاويتين مختلفتين، ولكنهما تتكاملان في تكوين موقف صحيح **من هذه المسألة:**

الزاوية التاريخية: وتبحث هذه الزاوية في قضية شغلت كثيرا من الباحثين وهي: أيهما أسبق إلى الوجود: الدين أو الفلسفة؟

ففي الإجابة عن هذا السؤال تاريخيا اختلف الباحثون اختلافًا واسعًا فمنهم من ذهب إلى أن الفلسفة أسبق من الدين استنادًا إلى حال الإنسان الذي وجد نفسه محاطاً بظواهر مدهشة أثارت فضوله وحركت تفكيره، وربما أثارت أيضا مخاوفه أو أيقظت آماله ورغباته، ففكر في وسيلة يكتسب بها رضاها ويتقي بها

---

(١) د. محمد عبد الله دراز- الدين، ص ٥٢.

(٢) د. محمد الأنور السنهوتي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص ١٢١.

غضبها، وهذا هو منشأ التدين بعد نشأة التفكير أو الفلسفة[١].

وأصحاب هذا الرأي أسسوا مذهبهم على فكرة أن الإنسان وجد في هذا الكون مهملا، لا يرعاه خالق ولم يتول تعليمه معلم، وهذا الموقف ينطوي على مغالطة فكرية واضحة، إذ كيف يتصور أن يبدأ الإنسان حياته دون مرشد؟ وكيف يتعامل مع الكون وظواهره وأشيائه وأحيائه ولم يعلمه أحد حتى مجرد أسمائها؟

وقياسًا على الإنسان الذي يبدأ من لا شيء وهو طفل، ومعلوم أنه لا يمكن أن يتعلم لغة أو يتكلم كلمة دون من يعلمه ويرشده، يمكن الجزم بأن الإنسان الأول – وقد بدأ لا شيء – لا بد لكي يتعلم لغة ويطورها أن يكون قد تعلم ألفاظها.

هذا بالإضافة إلى أن الديانات السماوية كلها قد اتفقت على أن الله عز وجل علم أبا البشر (آدم) أسماء الأشياء كلها، وبذلك يؤكد أن الخبر الصحيح الوارد في المصادر الدينية يتعامل مع هذه القضية بما يتفق مع منطق العقل. فقد ورد بالقرآن الكريم تفصيل ما لعملية الرعاية والعناية والإرشاد الذي تلقاه آدم من ربه. قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ استوي إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى المَلائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ العَلِيمُ الحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾[٢].

---

(١) انظر: د. محمد كمال جعفر، الفلسفة العامة، ص٥٠.

(٢) سورة البقرة: الآيات من (٢٩ - ٣٣).

فقد بنيت هذه الآيات الكريمة أن الله عز وجل خلق آدم ثم علمه الرمز بالأسماء للمسميات، وهذا هو أحد مقاليد الخلافة في الأرض وواحد من أهم مقوماتها إنه "سر القدرة على تسمية الأشخاص والأشياء بأسماء يجعلها – وهي ألفاظ منطوقة- رموزًا لتلك الأشخاص والأشياء المحسوسة، وإن الحياة ما كانت لتمضي في طريقها لو لم يودع الله هذا الكائن القدرة على الرمز بالأسماء للمسميات"(١).

وقد ذهب جمهور المفسرين إلى أن الله علم آدم "أسماء الأشياء كلها ذراتها وصفاتها وأفعالها"(٢)، وفي ذلك دلالة على مدى الرعاية التي حظي بها آدم، والله تعالى علمه بها لا بتعليمه الأسماء فقط، وإنما صفات المسميات وكنهها وطبيعة كل شيء في هذا الكون الذي سخره له، فالمسألة تجاوزت اللفظ إلى الذات، حتى غدا آدم عالمًا بمكونات الحياة من جبال وأشجار وأنهار وأفراد على غير ذلك علمًا حقيقيًا في الشكل والمضمون، وفي الهيئة والجوهر.

فإذا ما رجعنا إلى هؤلاء الذين يرون أن الفلسفة سابقة على الدين فإننا سنجد أن كثيرًا مما يستندون إليه من حجج ودلائل يرجع في التحليل النهائي إلى مصادر الديانات الوضعية، فهم يرون أن هذه الديانات قد ظهرت في فترات التدهور العلمي والحضاري للإنسان، وكان لظهورها أهداف منها أن يتقي الإنسان شر ما حوله ويكتسب رضاه أو يعيش معه في سلام.

والحقيقة أن هذا المستند الذي يستند إليه أصحاب هذا الرأي فيه هو نفس ما يقوض رأيهم، وذلك في نظرة تأملية فيما ينطوي عليه هذه الديانات الوضعية، والتي يعبر عنها فلسفاتها القديمة من مبادئ وتعاليم دينية، فإن هذه الفلسفات القديمة لا تخلو من آثار دينية وحييه، مما يؤكد أن التفكير الفلسفي نفسه لاحق

---

(١) سيد قطب، في ظلال القرآن، ٥٧/١.

(٢) انظر: الحافظ بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٧٣/١.

على الوجود الكامل للدين بالمعنى الصحيح السماوي، وليس بالمعنى الوضعي المتخلف.

إن تاريخ الفلسفة اليونانية يؤكد أنها قد ورثت عن الديانات الشرقية كثيرًا من أفكارها وموضوعاتها، وبخاصة المسائل الميتافيزيقية التي تهتم بمسائل ما وراء الطبيعة، أو ما يعرف في الثقافة الإسلامية بالغيبيات، فقد استعارت منها – على سبيل المثال- أفكاراً عن الألوهية والنفس والروح والقدر والخير والشر والمبدأ والمصير، إلى آخر هذه المسائل المهمة التي لا تزال تحتل صميم الحركات الفكرية والفلسفية وتحكم اتجاهاتها المختلفة[١].

إن البراهين القوية أصبحت – من خلال البحث العلمي المتخصص – قائمة على أن الفلسفة اليونانية، وهي .. فيما بقي من تراث الإنسانية تعد الفلسفة الأم، والتراث الفلسفي الكامل المنظم – هذه الفلسفة لم تخرج كثيرا عن الأفكار التي صدرت عن مصادر الدين الأولى.

ومن الآثار الدالة على ذلك إطلاق الفلاسفة كلمة (الميثولوجيا) على الميتافيزيقا التي هي الميدان الحقيقي للتفكير الفلسفي، وكلمة (الميثولوجيا) هذه تعنى (التفكير الخرافي)، وقد ظلت هذه التسمية رائجة ومصطلحا عليها حتى عصر متأخر من تاريخ الفلسفة اليونانية (عصر أرسطو) فإذا كان التفكير الخرافي وريثًا تاريخيًا لعلم اللاهوت، أي للعلم الذي يهتم بمسائل الإلهيات، وذلك في العصور التاريخية السابقة من تاريخ البشرية، فإن هذا يدل على أن التفكير الفلسفي يلي الوجود الكامل للتعاليم الدينية.

ولذلك وجد من الباحثين من يقول: "لقد سلم أفلاطون وأرسطو بالاعتقادات الموروثة في إلوهية السماء والأجرام والتمسا – بوجه عام – في الخرافات أثرًا أو بداية للفكر الفلسفي"[٢].

---

(١) د. محمد كمال جعفر، دراسات فلسفية وأخلاقية، ص٨٤؛ وانظر د. مصطفي حلمي، الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة، ص ٢٥، ٢٧.

(٢) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص١٤.

ويمكن الاستناد في نقض الرأي القائل بأسبقية الفلسفة على الدين من خلال التأمل الواعى لطبيعة الفطرة الإنسانية، فقد جبل الإنسان على النزوع إلى التدين، ولا يتأتى له أن ينظر إلى الكون والحياة نظرة خاصة أو نظرة فلسفية إلا بعد إشباع هذه الرغبة الراسخة في نفسه إلى التدين بالمعنى العام. فالإنسان دائما فقير إلى الإيمان بقوة عليها (إله) يخضع له ويرجع إليه ويعيش في إحساس دائم بمراقبته له ورعايته إياه.

ففي ضوء هذه الحقيقة لا يمكن تصور الفلسفة تنشأ قبل وجود دين يدين له الإنسان الفيلسوف، وفي المصادر الإسلامية نصوص تؤكد هذا المعنى، ففي القرآن الكريم ما يبين أن التدين الفطري مغروز في الإنسان، بل إن في فطرته أن يوحد الله عز وجل لا يشرك به شيئا. والتوحيد مرحلة نضج في طريق التدين مما يؤكد لدينا تمكن التدين من جملة الشر في طبيعتهم وفطرتهم. قال تعالى في سورة الأعراف ﴿وإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ القِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾(١). فمن دلالة هذه الآية القرآنية الكريمة يكون التدين مركوزًا في الإنسانية. ويكون "الاعتراف بربوبية الله وحده فطرة في الكيان البشري. فطرة أودعها الخالق في هذه الكينونة وشهدت بها على نفسها بحكم وجودها ذاته، وحكم ما تستشعره في أعماقها من هذه الحقيقة. إن التوحيد ميثاق معقود بين فطرة البشر وخالق البشر منذ كينونتهم الأولى"(٢).

وقد أكدت السنة النبوية الشريفة هذه الحقيقة، فقد روى النسائي في كتاب التفسير عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله أخذ الميثاق من ظهر آدم ... فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها، فنثرها بين يديه، ثم كلمهم قبلا: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾. وفي الصحيحين عن أبي هريرة – رضي الله عنه –

(١) سورة الأعراف: الآية (١٧٢).

(٢) انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، ١٣٩١/١.

أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم- قال: "كل مولد يولد على الفطرة" - وفي رواية: "على هذه الملة" – فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجِّسانه".

وهذا النزوع الفطري إلى التدين سابق على التأملات الفلسفية، وهو يميز الإنسان عن غيره من المخلوقات، إنه النزوع الذي دفع الإنسان إلى الإيمان بوجود شيء لا يراه بعينيه ولا يلمسه بيديه(١).

فإذا كانت هذه الفكرة (فكرة التدين لإله خالق قادر) غريزية فطرية كما سبق وكما يؤكده قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ﴾(٢)، فهل وجدت آثار لهذه الفكرة في الحضَارات البشرية المختلفة؟ الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب، وهي تؤكد أن الحضارات على اختلاف أسسها ومكوناتها تكاد تجتمع كلها حول ثبات فكرة الألوهية.

وقد سجل كثير من الباحثين هذه الحقيقة، وعبر عنها "لاروس" في معجمه بقوله: "إن الغريزة الدينية مشتركة بين الأجناس البشرية حتى أشدها همجية وأقربها إلى الحيوانية، وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية"(٣).

ومن هنا يمكن القول بأسبقية الدين للفلسفة هو الرأي الصحيح، تؤكده كثير من الشواهد والاعتبارات، حتى يصح القول بأن الفلسفة إن هي إلا تحوير لأصول الأديان، فقد أخبرنا القرآن أنه ما من أمة إلا وقد أرسل الله – تعالي – إليها رسولا لهدايتها، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِّنْ أُمَّةٍ إِلاَّ خَلا فِيهَا نَذِيرٌ﴾(٤). كما علم التاريخ أنه لم يقم مدنية في الأرض من المدنيات التي وعاها إلا على أساس من الدين، حتى مدنيات الأمم الوثنية كقدماء المصريين والكلدانيين واليونان(٥).

---

(١) انظر: العقاد: الله، ص ٢٠٩، ٢١٠.

(٢) سورة الروم: الآية (٣٠).

(٣) انظر د. محمد عبد الله ، الدين، ص٧٤.

(٤) سورة فاطر الآية: (٢٤).

(٥) تفسير المنار، ٤٢٩/٤.

العلاقة المتبادلة بين الدين والفلسفة:

لقد مرت العلاقة بين الدين والفلسفة تاريخيًا بمراحل متميزة، فبدأت بمرحلة تميز التفكير العقلي (الفلسفة) عن الدين، ومن هذا التمييز ظل هناك نوع من التبعية والموافقة بينهما، وليس أدل على ذلك من توحيد القضايا التي يعني بها كل من الفلسفة والدين، وهي قضايا المصدر والمصير والكون والإنسانية والخلق وغير ذلك.

ثم نشأ نوع من المواجهة بين التفكير الفلسفي من جانب ومعطيات الدين من جانب آخر، فاتخذت الفلسفة موقف الناقد للعقائد الدينية الموروثة، وكان هذا المنحى أوضح ما يكون عند فلاسفة اليونان الأقدمين، وفي هذا العصر اقتصر نقد الفلاسفة للدين الشعبي على ما فيه من أمور لا تتماشي مع العقل ولا تنسجم مع الذوق السليم.

ومن هذا النوع ما فعله الفيلسوف اليوناني (أكسنوفان) مع معاصريه في اعتقادهم، فقد نفي نفياً قاطعا أن يكون الإله ذا أعضاء أو أجزاء أو جوارح، وأكد عدم تماثله مع أحد من خلقه، ومع هذا فإن الاعتماد المطلق على معطيات العقل في تحديد العقيدة الدينية قد أوقعه في مقولة: إن الإله على شكل دائرة، باعتبار أن الدائرة أكمل الأشكال.

والراصد لهذه المرحلة يجد أنها قدمت فائدة لا تنكر للمهتمين بالفكر الفلسفي، والقائمين على أمور الدين معًا، فبالنسبة للفلاسفة تحررت عقولهم من التقليد وأخذوا يبنون لأنفسهم منهجاً خاصاً متخلصاً من القيود كافة، وبالنسبة للدين فقد تخلص من بعض الخرافات التي يحلو للعامة أن يلصقوه بها، أو هكذا كان ينبغي أن يفيد الدين من نقد الفلاسفة والمفكرين لهذه المظاهر فيه.

ثم جاءت مرحلة التوفيق بين الدين والفلسفة، وهي أهم المراحل التي مرت بها علاقة الفلسفة بالدين، وأكثرها انتشارًا، وأثراها نتاجًا، ويكفي أن نعلم أن المحاولات التي قامت بالتوفيق بين الدين والفلسفة لم يخل منها الفكر اليوناني

ولا المسيحي ولا اليهودي ولا الإسلامي، وإن اختلفت مناهج كل مدرسة فلسفية في هذا التوفيق.

ويمكن القول بأن هذه المحاولات على كثرتها كان نصيب الفشل أعظم في حقها من نصيب التوفيق، ولعل السبب في ذلك يرجع على تعظيم الفيلسوف لأحد الطرفين على الآخر، واختفاء الروح الموضوعية في هذا المبحث. ولعل من أشهر من حاول أن يوفق بينهما بموضوعية وحياد الفيلسوف المسلم ابن رشد، ووضع لذلك مصنفاً يحمل عنواناً يدل على ما فيه، وهو كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال".

ينبغي الإشارة هنا إلى أن الفلاسفة الذين انطلقوا في محاولاتهم هذه من منطلقات فلسفية جعلوها ثابتة لا تقبل النقد قد لجأوا في مواجهة بعض النصوص الدينية التي تبدو متعارضة مع هذه المنطلقات إلى مبدأ احتل مكانة عليا في التفكير الديني والفلسفي على حد سواء وهو (التأويل).

وتأتى المرحلة الأخيرة، وهي مرحلة هجوم الفلسفة على الدين، وقد تجلى هذا في موقف كثير من المذاهب الفلسفية المعاصرة في الغرب من الدين حيث طالبوا بإلغائه!!، واعتبار أنه مظهر من مظاهر التخلف الحضاري البشري، أو هو مرحلة من مراحل النمو التي مرت بها البشرية وانتهت، وينبغي أن نقضي على ما بقي من آثار هذه المرحلة، وظهر على آثار هذه النزعة مثل الفلسفة الشيوعية، والوضعية المنطقية خاصة كما عرضها (أوجست كونت) و (دور كايم).

وفي هذه المرحلة الأخيرة لم تستطع الفلسفة أن تتخلص تماماً من الدين حيث ظلت موضوعاتها تدور حول موضوعات الدين نفسها، وظلت تزعم أن هدفها وغايتها تحقيق السعادة للإنسانية، وهذه هي نفسها غاية الدين، وإن كان الدين أعلى وأرقي حيث ينشد تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة معًا.

خصائص الدين والفلسفة (الاتفاق والاختلاف):

من الواضح أن البحث في وجوه الاتفاق والاختلاف بين الدين والفلسفة ينبغي أن يسير في إطارين لا يخرج عنهما:

الأول: أن الدين وبخاصة الدين السماوي الذي لا يصبه تحريف أو تعبث فيه أيدي البشر بالزيادة والنقصان والتبديل، لا يمكن أن تكون الفلسفة نظيراً له أو أن توضع في مقابلة معه بسبب بسيط وهو أن الدين إلهي المصدر، والفلسفة بشرية المصدر.

الثاني: أن المقصود بالفلسفة في هذا المبحث لا يمكن أن يكون ذلك النوع من الفلسفات المادية التي لا تقر بإله، وهي المعروفة بالفلسفة الطبيعية أو بالفلسفة الإلحادية، فليس لهذه الفلسفات من أساس علمي يمكن أن تشترك به مع معطيات الدين – أي دين – في شيء، بل وليس لها ما يتفق مع النظر العقلي الصحيح.

ويمكن تحديد مجالات أربعة يسري البحث فيها عن وجه الاتفاق والاختلاف بين الدين والفلسفة، وهذه المجالات الأربعة هي المنهج، والأسلوب، والموضوع، والغاية.

المنهج: تختلف الفلسفة عن الدين في المنهج الذي يسلكه كل منهما في النظر إلى قضاياها، فبينما يعتمد المنهج الفلسفي أساسًا على المعرفة العقلية المجردة الخالية من كل مؤشر وجداني أو روحي، نجد في الدين بشاشة تخالط القلوب، وتمازح النفوس باعتبار أن الدين حقيقة إيمانية راسخة في القلب، وهي تنسجم مع قوى الإنسان الأخرى عقلية كانت أو بدنية أو غير ذلك.

وبينما يستخدم المنهج الفلسفي العقل كأداة للمعرفة استخدامًا لا يحده شيء، يستخدم المنهج الديني هذا العقل استخداماً يحده احترام المصادر الدينية، ويضبط نشاطه معطيات هذا الدين، وليس هذا معناه أن الدين الصحيح يمكن أن يفرض على العقل قيودًا تمنعه عن ممارسة نشاطه الطبيعي الذي خلق من أجله والذي يفيد في ميدانه كثيرًا، ويمثل العقل في ذلك مثل ميزان الذهب الذي يأتي بأدق

النتائج إذا استخدم فيما خلق له، ولكنك مع ذلك لا يمكن أن تطمع في أن تزن به الجبال. فهو عندئذ عاجز ومضطرب.

وهناك نقطة اختلاف أخرى فيما يخص المنهج، وهي أن البحث الفلسفي يبدأ من فراغ ولا يضع لتفكيره مسلمات يبدأ منها، فليس معه سوى منهج عقلي صارم يلتزم بنتائجه دون التسليم بعقائد أو أفكار مسبقة ودون الرغبة في الدفاع عن شيء مما استقر في العقل والوجدان أو هذه شيء مخالف له. أما البحث الديني فإنه ينطلق من مسلمات دينية راسخة وحقائق مباشرة لا يمكن مخالفتها ولا الخروج عن شيء منها، والجهد كله ينصب على نصرة هذه الآراء والمعتقدات.

ومن هنا نجد أن عالم الدين لا يعد مسألة (وجود الله) مشكلة أو معضلة، لأن ظهور الدين نفسه برهان واقعي على وجود الإله سبحانه وتعالى. أما الفيلسوف فإنه يعد وجود الإله مشكلة عقلية. تتطلب مجهودًا فكريًا متواصلاً لإثبات هذا الوجود أو إنكاره(١).

الأسلوب: بما أن الدين يتعامل في الإنسان مع عقله ووجدانه معًا بينما تتعامل الفلسفة مع عقله فقط، جاء النص الديني – في الغالب الأعم – مشبعًا بالأفكار العقلية مع استخدام الصيغ الجمالية، والارتكاز على الخيال ومخاطبة الذوق، وخير مثال على ذلك النص القرآني الكريم الذي يعد بحق قمة الروعة الجمالية والبلاغية المؤثرة التي تهتم لجمالها وسحرها الأبدان والأرواح معًا. أما النص الفلسفي فليس من أدواته تلك التعبيرات الجمالية والأساليب الخيالية، ولكنه يعتمد أساسًا على المعنى، فالفلسفة في أسلوبها أقرب ما تكون إلى الرياضة.

وليس ينقض هذه الملاحظة ما لدى بعض الفلاسفة كأفلاطون وهيراقليطس وأشباههما من أساليب تفيض روحًا، لأن مثل هذه النصوص إلى جانب أنها قليلة فإنها لا تمثل اتجاها أو مدرسة أو ظاهرة بقدر ما هي نزعة فردية لا تسري إلى الآخرين.

---

(١) د. محمد كمال، دراسات فلسفية وأخلاقية ٩٣، ٩٥، د. السنهوتي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص٥.

الموضوع: يشكل موضوع كل من الدين والفلسفة نقطة التقاء وافتراق معًا، لأن هناك قضايا ومشكلات يشترك في بحثها والاهتمام بها الطرفان معًا، ومن هذه القضايا، قضية الإلوهية، أو العلة الأولى، وقضايا الروح والبدن والنفس والأصل والمصير والفناء والخلود ... إلى آخر هذه القضايا.

أما الافتراق فيأتي من أن لكل من الدين والفلسفة قضايا ومشكلات خاصة به لا يعني بها الطرف الآخر، فيهتم الدين بالأحكام التفصيلية التي تتعلق بالتدين بصفة عامة، ويهتم كذلك بالشعائر الدينية والعبادات التي تحكم العلاقة التعبدية بين الإنسان والبارئ عز وجل، وكل ذلك مما لا تلقي الفلسفة له بالاً. فالفلسفة تهتم مثلاً بمسألة (المعرفة) وطبيعتها ووسائلها وأهدافها إلى غير ذلك من المباحث الخاصة بها، والدين لا يعتد كثيرًا بهذه المسألة وتفريعاتها، ويكتفي بما هو نافع من خلال وسائلها المتاحة له كالحواس والعقل والتجربة والحدس.

ولعل السبب في اختلاف الفلسفة والدين في بعض القضايا والمشكلات التي يهتم بها كل منهما يرجع في الأساس **إلى أمور منها:**

١- الفلسفة تمارس نشاطها في جانب من جوانب النفس وهو الجانب العقلي، والدين يستحوذ على النفس جميعها، بمعنى أنه يخاطب الكينونة البشرية من جميع جوانبها، ويتعامل مع بديهية الإنسان وعقله وعاطفته ووجدانه[١].

٢- اختلاف مصادر المعرفة والثقافة في كل منهما، فالدين أساسه الوحي المعصوم، والوحي لا تقبل تقريراته في قضايا الإلوهية والكون والعالم وغيرها الظن أو الشك، وبالتالي تكون هناك قاعدة صلبة من "اليقين" ينبني عليها الفكر الديني، أما الفلسفة فإنها بشرية المصدر تأخذ تقريراتها في هذه القضايا من بنات أفكار الفيلسوف مؤسس على العقل البشري، وهو قاصر بطبعه إذا تعدى توظيفه إلى ما لم يخلق من أجله، ومن ثم كان كلام الفلسفة في هذه القضايا كلامًا ينبنى على (الظن) والفرق بين الفلسفة والدين في هذه القضايا يعبر عنه خير تعبير الفرق بين (الظن) و(اليقين).

---

(١) د. السنهوتي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص ١٣٩.

٣- ثبات الدين وكماله ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ورَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾. إذا قورن بالفلسفة تبين أن الفلسفة – لأنها بشرية المصدر -عرضة دائمًا للتطور بالحذف والزيادة والهدم والتقديم والتأخير بينما الدين غير قابل لشيء من هذا كله.

وهذه النقطة جعلت النتاج الفلسفي أكثر مرونة وخصوبة، لأن الأفكار الفلسفية السابقة لا تتمتع بقدسية خاصة تحول دون توحيد النقد لها أو استبدال غيرها بها. أما المبادئ الدينية فإن فيها ثباتًا ورسوخًا وحمى تمنع من إنزال هذه الأمور عليها(١).

الغاية: تعد الغاية التي يسعى إلى تحقيقها كل من الفلسفة والدين واحدًا من أهم المرتكزات التي اعتمد عليها هؤلاء العلماء الذين حاولوا في القديم والحديث التوفيق بين الفلسفة والدين، فقد أبرزوا غاية واحدة لكل منهما وهي (تحقيق السعادة، وقرروا أنه مادام الغرض واحدًا) والهدف واحدًا فإن الوسائل المتوخاة للوصول إليه لا تعد فارقًا ذا بال.

ويمكن القول بأن هناك شبه إجماع بين المهتمين بهذه القضية على أن غاية الدين والفلسفة معًا هي تحقيق السعادة للإنسان، يقول الشهرستاني أحد علماء الكلام الأشاعرة وواحد من المؤرخين الكبار للمذاهب الفكرية: "قالت الفلاسفة: ولما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها، وإنما يكدح الإنسان لنيلها والوصول إليها، وهي لا تنال إلا بالحكمة، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها، وإما لتعلم قط، فانقسمت الحكمة إلى قسمين: عملي وعلمي ... فالقسم العملي هو عمل الخير، والقسم العلمي هو علم الحق"(٢) فهو يبين هنا أن غاية الفلسفة لسعادة الإنسان عن طريق عمل الخير وعلم الحق.

ويقول ابن رشد الفيلسوف المسلم الأندلسي الكبير: "وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق، والعلم الحق هو معرفة

---

(١) د. مقداد بالجن، منهاج الدعوة إلى الإسلام، ص ٨٦، ٧٨.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ٦٣/٢.

الله تعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه، وبخاصة الشريفة منها، ومعرفة السعادة الأخروية والشقاء الأخروي، والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة، وتجنب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هو الذي يسمي العلم العملي"(١)، فهو يوضح هنا أن الغاية التي يهدف إليها الدين هو السعادة الدنيوية والأخروية عن طريق المعرفة والعلم العملي.

ويقول ابن حزم في نص يجمع بين الجانبين: "الفلسفة على الحقيقة إنما معيارها وثمرتها والغرض منها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل، وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في الميعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غيره الغرض في الشريعة"(٢).

يبدو بما تقدم أن الغرض من الدين والفلسفة واحد هو تحقيق سعادة الإنسان، ولكن النظر الدقيق في هذه السعادة يؤكد أنها ليست سعادة واحدة إذ إنها تلتقي في شيء وهو كونها سعادة وتفترق في أشياء؛ **منها:**

أ- أن السعادة التي يسعى الدين لتحقيقها ليست سعادة مادية تقتصر على الدنيا فحسب إنما هي السعادة الكاملة التي يحس بها المؤمن بقلبه المطمئن دائمًا، مهما نزل به من مصائب أو حل به من آفات، وهي أيضًا السعادة الأخروية التي أنعم الله عز وجل بها على هذا العبد المؤمن في جنات النعيم. أما السعادة المنشودة في الفلسفة فهي سعادة دنيوية مرتبطة بالمادة وإشباع متطلبات وحاجات الإنسان المختلفة.

ب- أن السعادة الدينية سعادة عملية تهتم بالجانب السلوكي في الإنسان وتتخذ من حسن الخلق وسيلة لإقرار مبادئ هذه السعادة "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، وهي أيضًا – في جانبها الأخروي- تعتمد على الشعائر

---

(١) ابن رشد: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص١٥، وانظر: الشيخ مصطفى عبد الرازق، الدين، الوحى والإسلام، ص٣٦.

(٢) ابن حزم والإسلام، ص ٣٦.

والعبادات من صوم وصلاة وحج وزكاة وغير ذلك. أما في الفلسفة فإن السعادة نظرية لتتمشي مع الطبيعة العامة للتفكير الفلسفي، ولا يعنى هذا أن الدين لا يهتم بالتنظير، وأن الفلسفة لا تهتم بالتطبيق وإنما يأتي هذا على هامش الاهتمام.

علاقة الفلسفة بالعلم:

تنتمي الفلسفة إلى ما يعرف بالعلوم الإنسانية وهي مجموعة العلوم النظرية التي تهتم بالبحث في جوانب الإنسان المتعددة كالأدب والتاريخ والاجتماع وغيرها، وهذه المجموعة من العلوم توضع دائمًا في مقابلة مجموعة آخري تسمي (العلوم الطبيعية) أو التدريبية أو التطبيقية، وهي علوم تهدف إلى معرفة مختلف الظواهر التي يحتوى عليها الكون، يقوم كل علم منها بدراسة شريحة معينة من الظواهر الكونية بطريقة خاصة وذلك مثل علم الفلك، والهندسة والكيمياء والطب وعلم الحيوان والنبات إلى غير ذلك، وهي علوم تعتمد على الملاحظة والتجربة.

في ضوء هذه التفرقة بين هذين النوعين من العلوم تقف الفلسفة في جانب والعلم (ويقصد هنا العلم الطبيعي) في جانب آخر، ويمكن دراسة العلاقة بينهما من زاويتين إحداهما تاريخية والأخرى موضوعية.

الزاوية التاريخية:

من الناحية التاريخية لم تظهر التفرقة الحاسمة بين معنى (العلم) ومعنى (الفلسفة) إلا في العصر الحديث، إذا لم يكن هناك – في القديم- فوارق بين العلوم الطبيعية التي تقوم على المشاهدة والتجربة والعلوم التي تستند على النظر العقلي والتفكير المجرد، حتى يمكن القول بأن دلالة هذين اللفظين قد توحدت حتى مطلع العصر الحديث، حيث بدأ انفصال العلم عن الفلسفة على يد مجموعة من رواد البحث التجريبي الذين ضاقوا ذراعًا بكل تفكير ميتافيزيقي، ونزعوا إلى التفكير العلمي الذي يتبع مناهج البحث التجريبي(١).

---

(١) د. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص ٢٩- ٣١.

والناظر في دلالة كلمة (فلسفة) في المفهوم الحضاري اليوناني يجد أنهم قصدوا منها كل عمل عقلي علمي منظم يشبع لدى الإنسان حب الاستطلاع والرغبة في المعرفة بالكون والعالم والإنسان، وبهذا المفهوم اشتملت كلمة فلسفة فيما اشتملت على المراد من كل (علم) بالمعنى التجريبي، وعد الفلاسفة العلماء التجريبيين شريحة من شرائح الفلاسفة، واعتبروا العلم التجريبي نشاطًا فلسفيًا، ومن ثم وجدنا كثيرًا من الفلاسفة يشتغلون فيما يشتغلون بالعلم التجريبي كفيثاغورث في الهندسة والرياضة، وأفلاطون في الهندسة، وكان أفلاطون هذا يرى أن العلم بالرياضة أساس لتعلم الفلسفة وهذا يفسر لنا ما نسب إليه أنه كتب على باب أكاديميته العبارة التالية (من لم يكن مهندسًا فلا يدخل علينا)[١].

فإذا ما وصلنا إلى أرسطو وهو أكبر فلاسفة اليونان على الإطلاق وأعظمهم نتاجًا وفكرًا وجدنا أن تراثه الفلسفي الضخم قد تضمن مصنفات مهمة جدًا في شتى أنواع العلوم، فقد كتب أرسطو في الطبيعة، والكون والفساد، وعلم الحيوان، والشعر، والخطابة، وعلم النبات، والسمعيات، ومواقع الرياح، هذا إلى جانب ما كتبه في الفلسفة بالمعنى الدقيق بفروعها المختلفة من منطق وسياسة وأخلاق وميتافيزيقا وغير ذلك[٢].

ولذلك يقول مارتون: "عن استعراض تاريخ فكر أرسطو ليس استعراضًا" لتاريخ الفلسفة فحسب بل هو استعراض لتاريخ العلم أيضًا حتى القرن الثامن عشر على الأقل، وهكذا يمكن القول بأن ما نسيمه الآن بالعلم التجريبي كان في الماضي عنصرًا من عناصر الفلسفة ومبحثًا من مباحث الفيلسوف"[٣].

وظل هذا الارتباط بين الفلسفة والعلم في المفهوم والمجال والباحثين حتى عصر الازدهار في الحضارة الإسلامية، وجاء الفلاسفة المسلمون معبرين من خلال تراثهم عن هذا الارتباط، حيث كتبوا في الفلسفة والطب والكيمياء

(١) د. يحيي هويدي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص٣٧.

(٢) انظر: د. السنهوتى، مقدمة في الفلسفة العامة، ص ٢٤.

(٣) انظر: السابق، ص٢٥.

والهندسة، وخير مثال على هذا الفيلسوف الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا المتوفى (٤٢٨هـ) فقد جمع بين الفلسفة والطب والشعر والموسيقي والسياسة والكيمياء والفلك الحساب المنطق والأخلاق"[١].

وقد انتقل هذا الارتباط بين الفلسفة والعلم إلى البيئة الثقافية الغربية عبر قنوات التأثير الإسلامية قبل عصر النهضة الحديثة في أوروبا والغرب، ودافع المؤرخون الغرب عن الارتباط بينهما، واستقر الفهم العربي لمضامينها على أن الفلسفة تشمل المنطق والطبيعة والأخلاق والموسيقي والحساب والهندسة والفلك وغير ذلك [٢].

وقبل الحديث عن العصر الحديث ظهرت فيه التفرقة بين مفهومي الفلسفة والعلم أود أن أسجل أن الفلسفة ظلت تستجيب للتطورات العلمية عبر تاريخها الطويل، ومن أمثلة ذلك **ما يلي:**

١. انتفعت بعض النظريات الفلسفية الخاصة بنتائج الأبحاث الطبيعية التي استنتجها فلاسفة في الفكر اليوناني، ومن هذه النظريات نظرية فلسفية تعرف بنظرية (المثل) وتنسب إلى الفيلسوف اليوناني (أفلاطون)، وقد أفاد أفلاطون كثيرًا في بنائه لهذه النظرية بعض المعطيات وبعض النتائج التي استخلصها فيثاغورث من الحقائق الرياضية.
٢. وفي الحضارة الإسلامية كان للفلسفة دور كبير في نشأة كثير من النظريات العلمية، وكان لها دور كذلك في تمهيد العقلية الباحثة المسلمة لتقبل الحقائق العلمية بحيدة، والعمل على توظيفها في ميدانها بدقة واتساق.
٣. أما في عصر النهضة الحديثة فإن بعض الفلسفات التي اتسمت بالمنهجية العلمية، واتخذت المناهج التجريبية طريقاً لها، وكذلك تلك الفلسفات التي

(١) انظر: د. زكريا إبراهيم، مبادئ الفلسفة والأخلاق، ص ١٨.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني، معاني الفلسفة؛ ود. السنهوتى، مقدمة في الفلسفة العامة، ص٢٦.

اختارت ميدان مناهج البحث الحديثة للعمل. كل ذلك أفاد من اختراعات علمية ظهرت على يد أفذاذ من العلماء الطبيعيين مثل (جاليليو) وغيره.

٤. وللفيلسوف الغربي المعروف (كانت) تجربة خاصة في هذا الشأن حيث إنه أراد استعمال مناهج العلوم التجريبية ووسائلها ومبادئها في بناء فلسفة ميتافيزيقية يقينية وضرورية كما هو الشأن في النتائج العملية المحققة. أراد كانت بهذه المحاولة أن يستعير من العلوم الطبيعية بناءها المحكم فيبني على غراره ميتافيزيقا يقينه، وقد سمي كتابه الذي تناول فيه هذا الموضوع بعنوان يدل على فحوى هذه المحاولة وهو (مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا) [١].

الفصل بين الفلسفة والعلم:

لقد فرض التقدم المذهل الذي حققته العلوم المختلفة في العصر الحديث ظاهرة (التخصص) على العاملين بالحقل العلمي، واقتضي ازدياد الكم المعرفي في كل علم تفرغ طائفة من الباحثين فيه، ليتمكنوا من تحصيل ما سبقوا إليه من معارف في هذا العلم، ويعملوا على إضافة الجديد إليه، وأصبح من المستحيل على العالم أن يكون متخصصًا مثلا في الطب والهندسة وفي علم النبات في وقت واحد.

هذا بالإضافة إلي هذا (التخصص) قد فرض لكل علم مناهج بحثية موقوفة عليه تصلح له ولا تصلح لغيره، وذلك بحسب طبيعة هذا العلم حيث مادته وأدواته ومجالاته من هذا الوجود.

لم تظهر هذه الفواصل الحاسمة بين العلوم المختلفة مرة واحدة، وإنما بدأ على يد مجموعة من الرواد في مجال البحث العلمي الذين أدركوا ضرورة الفصل بين العلوم التجريبية والعلوم النظرية، وكان من أوائل هؤلاء الرواد (كوبر نيكوس) المتوفى (١٥٤٣م) صاحب أول معارضة للفكرة النمطية القائلة بأن الشمس هي التي تدور حول الأرض، وذهب إلى أن الشمس ثابتة، وهي مركز، والأرض تدور حولها، ولذلك ينسب إليه الفصل بين الفلسفة والفلك.

---

(١) انظر: د. كمال جعفر، الفلسفة العامة، ص٣٦.

ثم جاء فرنسيس بيكون المتوفي (١٦٢٦م) فنقد موقف الباحثين في العلوم الطبيعية وإهمالهم إياها، وهاجم معاصريه الذين يجعلون من آراء أرسطو دستورًا يكادون يتعبدون به، كما أخذ على علماء عصره زعمهم بأن العلوم قد بلغت منتهاها. ووضع بيكون تصنيفًا للعلوم اعتنى فيه عناية كبرى بالعلوم الطبيعية بحيث تبدو وكأنها الغرض الرئيسي من هذا التصنيف(١).

والواقع أن بيكون هو الواضع الحقيقي للمنهج التجريبي وإليه يرجع الفضل في دعوة الباحثين إلى تدوين ملاحظاتهم، إلى غير ذلك من خطوات المنهج الحديث، وبهذا المنهج التجريبي مهد بيكون لطريق استغلال العلم عن الفلسفة(٢).

ثم جاءت حركة تطورية كبرى على يد ديكارت المتوفى (١٦٥٠م) حيث ركز على جانبين في نشاطه العلمي: الجانب الأول يهدم فيه ما يؤمن به الفلاسفة من أن الوصول إلى الحقائق العلمية والقوانين الثابتة يمكن استنباطه بالقياس الأرسطي من خلال إعمال العقل في مقدمات الأقيسة، وحاول ديكارت أن يبين شكلية هذه الأقيسة وعدم جدواها أو إفادتها علمًا جديدًا.

الجانب الثاني الذي انطلق (ديكارت) من خلاله هو استخدام الفرض العلمي، وهو الفكرة التي يحاول الباحث أن يتحقق من صدقها عن طريق التجربة والملاحظة حتى يتخذها سبيلا لتفسير الظواهر. ويعد (الفرض العلمي) واحدًا من أهم العناصر التي وقفت ومازالت وراء أي تطور في مجال المعارف الإنسانية، وسيطرة الإنسان على الطبيعة(٣).

وليس معنى ذلك أن الفلسفة كانت خالية من الفروض العلمية قبل العصر العلمي الحديث، وذلك لأن الفلاسفة اليونان قد وصفوا محاولات فلسفية لتفسير ظواهر كونية هي في حد ذاتها فروض فلسفية، وينتمي إلى الفروض الفلسفية النظريات التي حاولت تفسير فيضان المعرفة على النفس الإنسانية.

---

(١) انظر: د. حامد طاهر، منهج البحث العلمي بين التنظير والتطبيق، ص٥٤، ٥٥.

(٢) انظر: د. محمود قاسم، المنهج الحديث ومناهج البحث، ص١٣٢، ص١٣٤؛ وراجع د. حامد طاهر، السابق، ص٥٨.

(٣) انظر: د. حامد طاهر، مناهج البحث بين التنظير والتطبيق، ص٨١.

ويلاحظ على الفروض الفلسفية بصفة عامة أمران:

١- أنه لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها عن طريق التجربة.

٢- أنها طويلة نسبيًا لأنها تقترب من منطقة العقيدة في الإنسان.

الفرق في مجال الفرض العلمي بين العالم والفيلسوف أن الفيلسوف يعرض فكرته كما لو كانت حقيقة مطلقة، ثم يستنبط منها كل نتائجها بالطريقة المنطقية القياسية وحدها، أما العالم المجرب فهو أكثر تواضعًا، لأنه يحدد فكرته في صورة سؤال أو تفسير مبدئي للظواهر، ثم يستنبط منها النتائج التي يفحصها ويثبت منها ما يثبته عن طريق التجربة(١).

إن الخطوة الإيجابية التي قام بها ديكارت في إدخال الفرض العلمي إلى العام التجريبي وسعت من أهمية الفرض بعد أن كان مقصورًا على التفكير الفلسفي(٢).

ومن هنا نجد أن ديكارت قد أسهم – في هذه المرحلة – إسهامًا فعالاً في حركة الفصل التام بين (الفلسفة) و(العلم)، وجاء هذا الفصل تأسيسًا على فصله بين المادة من ناحية والفكر من ناحية أخرى، أو بين النفس والروح، وكان هذا الفصل هو أساس مذهبه في الشك المنهجي الذي ينبني أساسًا على الشك في المادة التي قد تكون خادعة، وعدم اليقين في أي شيء سوى الفكر، فما دام الإنسان يفكر فهو موجود، وهذه هي الحقيقة الوحيدة الثابتة يقينًا عنده، وهي حقيقة سابقة على البرهنة على الوجود المادي للجسم.

وقد نجم عن الفصل بين الفكر والوجود أو بين الروح والمادة أن تميز العلم الطبيعي عن الفلسفة، إذا أصبح موضوع الفلسفة هو عالم الفكر والعقل، وموضوع العلم هو الامتداد والحركة، ولاح بذلك المنهج التجريبي الذي وضعت أسسه في ذلك العصر فاستقل به العلم عن الفلسفة موضوعاً ومنهجاً.

---

(١) د. حامد طاهر، مناهج البحث بين التنظير والتطبيق، ص٨٣.

(٢) انظر: د. محمود قاسم، المنطق الحديث، ص١٣٢،١٣٣.

وختم هذه السلسلة من الإضافات في مجال الفصل بين الفلسفة والعلم (نيوتن) المتوفى (١٧٢٧م)، فقام بدور كبير في تثبيت فكرة الملاحظة والتجربة في منهج البحث التجريبي، واعتبر أن هذه الفكرة هي الحد الفاصل بين ما يندرج تحت الفلسفة أو العلم.

خرج – إذن – في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر من تحت عباءة الفلسفة وانسلخ منها مجموعة من العلوم، حدد معالم البحث فيها أفذاذ من العلماء الطبيعيين، فانفصلت الطبيعة على يد جاليليو (١٦٤٢م)، وانفصلت الفيزياء على يد نيوتن (١٧٢٧م) وانفصلت الكيمياء على يد (لافوزايه) (١٧٩٤م)، واستقل علم الأحياء على يد كلود برنارد (١٨٧٨هـ).

أما القرن العشرون فقد شهد انشقاقات أخرى عن الفلسفة لعلم الاجتماع وعلم النفس، وأصبح لكل علم منهما استقلاليته التامة عن الفلسفة؛ لأن منهج البحث في هذين العلمين أقرب إلى المناهج التجريبية منها إلى المناهج النظرية، حيث يقومان أساسا على الملاحظة والتجربة، فالتجربة غير المباشرة هي عماد البحث في علم الاجتماع، باعتبار أن المجتمع صورة مكبرة لجسم الإنسان بما يعتريه من أمراض وما تقتضيه من وسائل علاجية مناسبة.

الزاوية الموضوعية:

يمثل الهدف أو الغاية التي يسعى إليها كل من الفلسفة والعلم نقطة التقاء كبرى بين الطرفين، فكلاهما يسعى إلى إدراك الحقيقة وكشف الغامض وحل المشكلات وتفسير المعضلات. وكما سبق أن بينا أن الفلسفة تلتقي مع العلم في الغاية وهي الكشف عن الحقيقة، وإن كان موضوع هذه الحقيقة يختلف بحسب اختلاف موضوع العلمين.

وهذا يجرنا للحديث عن الفرق بين الفلسفة والعلم:

١- **الاختلاف في الموضوع:** فموضوع الفلسفة هو البحث في الوجود الكلي بنظرة عامة للكون والحياة، والاهتمام بمبادئ هذا الكون وما فيه

من مفهومات كالعلة والزمان والحركة، والبحث في وجود الله، ووجود الإنسان وطبيعته وعلاقاته ومشكلاته، والعمل على تكوين مذهب متكامل متناسق من هذه الأشياء كلها. أما موضوع العلم فهو الوجود الجزئي، والنظر إلى مكونات هذا الوجود ويتخذه موضوعًا له، فيحاول الكشف عن أسراره وبيان القوانين التي تحكمه والمنهج الصحيح في التعامل معه، فعلم الحيوان مثلا يقتطع الحيوان كجزء من الوجود الطبيعي ليكون مجالاً له، وعلم النبات يقتطع النبات، وعلم (الجيولوجيا) يتخذ من طبقات الأرض موضوعًا له وهكذا(١).

إن الفلسفة لا تبدأ من حيث ينتهي العلم كما يرى بعض الباحثين الذين يصورون – الفلسفة على أنها تأخذ نتائج العلم، وتكون منها نسقًا عقليًا يسمى فلسفة، فليس هذا صحيحا، ولكن الصحيح أن الفلسفة مختلفة عن العلم في نقطة البداية، فبينما تبدأ الفلسفة بالنظرة الكلية الشاملة للكون والإنسان، يبدأ العلم بنظرة جزئية. فالاختلاف إذن في موقع العمل، فكلما اتجهت الفلسفة نحو الكلية فإن ذلك أدخل لها في باب التفلسف، وكلما تعمق العلم في الجزئية فإن ذلك أدخل له في باب العلم بالمعنى الدقيق، فنقطة البدء الفلسفية إذن مستقلة خاصة بها(٢).

٢- **الاختلاف في الذاتية والموضوعية:** بداية لا بد أن تعرف أن العلم يسقط الباحث باعتبار إنسانيته من حسابه، وذلك لأن العلم يقوم على حقائق مجردة مادية لا ارتباط لها بذات الإنسان ولا بنفسه أو حسه ووجدانه، فهو – أي العالم- يتعامل مع مفردات هذا الكون الصماء التي لا نزوع لها نحو فكر أو اعتقاد، والعالم ما هو إلا أداة للكشف، وإزاحة العوائق أمام المادة لتعبر عما في داخلها من حقائق وصفات وأسرار، فليس العالم إلا وسيلة تعين الطبيعة على الإفصاح، وهو

(١) د. السنهوتي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص٩٠.

(٢) انظر: د. محمد أبو ريان، الفلسفة ومباحثها، ص١٠٣، ود. عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص٤٠-٤٢.

وسيلة أيضًا يوصل إلينا ما أفصحت عنه هذه الطبيعة. إذن فإنسانية العالم ليست عاملاً مؤثرًا في نتائج بحثه.

أما الفيلسوف فإن ذاته وانطباعاته وتأملاته الذاتية وتوجهاته النفسية والثقافية وغير ذلك يؤثر كله على نتائج بحثه، وليس هذا معناه أن الفيلسوف يدخل في بحثه الانطباعات العفوية الارتجالية في مذهبه الفلسفي، بل لأن في طبيعة المشكلات التي يتأملها ما يجعله غير قادر على التخلص تمامًا من الرؤية الإنسانية، وذلك أن معظم المشكلات التي تقع تحت تأمله وتعتبر مشكلات وثيقة الصلة بالإنسان باعتباره إنسانًا لا باعتباره مجرد كائن أو ظاهرة كونية مثل سائر الظواهر الطبيعية[١].

معنى ذلك أن الفيلسوف يقف بين طرفين: ذاته من جهة ، والكون من جهة أخرى ينتقل في هذا الموقف من العالم الخارجي (الكون) إلى عالمه الداخلي (الذات) فيعمل فكره في ضوء تأثيرات هذه الذات ثم يسلط ما يراه على العالم الخارجي مرة أخرى. أما العالم الطبيعي فإنه يقف أمام طريق واحد وهو (الكون) ينتقل إزاء هذا الطرف من موضوع إلى موضوع في خط واحد دون ردة نحو ذاته، ويتقدم في بحثه من ظاهرة إلى أخرى مكونًا بذلك صرحًا علميًا في ميدان تخصصه.

٣- **الاختلاف في المنهج:** فمن المقرر أن المنهج الذي يعتمد عليه البحث الفلسفي منهج عقلي وأن البراهين التي يستند إليها الفيلسوف براهين عقلية منطقية يمكن أن تسلم بها العقول كلها، بينما يعتمد العلم على المنهج التجريبي، فقوامه التجربة والملاحظة ورصد نتائج التجارب وتسجيلها، وإجراء نوع من الاستقراء العلمي على الظاهرة موضوع البحث[٢].

---

(١) د. محمد كمال جعفر، الفلسفة العامة، ص ٣٧.

(٢) انظر: السنهوتي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص٩٢.

ولا يعتبر ظهور بعض الخطوات في المنهج العلمي تعتمد على الاستدلال العلمي وظهور بعض المدارس الفلسفية يعتمد في فلسفتها على بعض عناصر المنهج العلمي كالاستقراء، لا يعتبر هذا سمة عامة تحكم هذين المنهجين، وإنما هي أشياء ثانوية بالنسبة لكل علم، ويبقي في النهاية أن منهج الفلسفة عقلي ومنهج العلم تجريبي.

٤- **الاختلاف في الغاية القريبة:** فالعلم يهدف إلى الكشف عن الأسباب أو العلل القريبة للظواهر والموجودات الحسية على حين تبحث الفلسفة عن العلل البعيدة أو العلل الأولى لهذه الظواهر(١). ولذلك فإن العالم كلما كان مجال بحثه محددًا ومحصورًا حصرًا دقيقًا كانت فرصة النجاح والوصول إلى نتائج إيجابية متاحة بدرجة أكبر.

إن هذا يفسر الموقف العلمي تمامًا ويبرر وقوفه عند الأسباب المباشرة التي تحيط بالظاهرة موضوع البحث دون التوغل فيما وراء ذلك، ولأن العالم يستوثق من نتائجه بإجراء التجارب عليها ليصل منها إلى اليقين فإن الأسباب والعلل البعيدة الشاربة في البعد يستحيل إجراء التجارب عليها للتحقيق من صدقها.

ولذلك فإن الفيلسوف بمنهجه العقلي البعيد عن التجربة هو المعني بالبحث في هذه الأسباب والعلل البعيدة، فغاية الفيلسوف هي التوغل والتعمق ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وذلك لكي يصل بالتأمل – لا بالتجربة – إلى أقصى ما يمكن أن يصل إليه النظر والتأمل، ولذلك يقول ديكارت: "إن الفلسفة هي البحث عن العلل الأولى والمبادئ الصحيحة التي يمكن أن تستنبط منها علل كل ما نعرفه إن الفلسفة تبحث عن المبدأ الأول الذي صدرت عنه جميع الموجودات، ومن ثم عرفت الفلسفة بأنها علم العلل البعيدة"(٢).

---

(١) د. السنهوتي، السابق، ص ٩٣.

(٢) د. ذكريا إبراهيم، مبادئ الفلسفة، ص٢١؛ ود. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، ص٤٢؛ ود. السنهوتى، مقدمة في الفلسفة العامة، ص٩٣.

ولنضرب على ذلك أمثلة من العلوم المختلفة:

أ- ففي علم التاريخ تدعو الروح الفلسفية إلى عمل أكثر عمقا من مجرد سرد الأحداث التاريخية سردًا مجردًا مع بيان أسبابها الظاهرة المباشرة، وإلى اكتشاف القوانين التي تسير عليها الأحداث في التاريخ، والتعرف على المبادئ العامة التي يخضع لها التطور السياسي والحضاري في الأمم المختلفة، واكتشاف العوامل الفعلية في مجرى التاريخ اقتصادية كانت أو روحية أو دينية أو نفسية[١].

ب- وفي علم اللغة تنتج الفكرة الفلسفية بيانا للعلاقة بين اللغة والفكر وبين اللغة والمنطق، وبين اللغة والحضارة، وتنتج كذلك دراسة للمعاني والدلالات اللغوية والرموز اللغوية وطبيعة وظيفتها إلى غير هذه الأبحاث الراقية، وذلك بدلاً من الأبحاث التقليدية كدراسة الأصوات واللهجات والتطور المورفولوجي والتراكيب اللغوية.

ج- وفي السياسة لا تكتفي الفلسفة بدراسة النظم السياسية والفوارق بينها والعلاقات بين السلطات في الدولة، وغير ذلك، وإنما تقتضي الروح الفلسفية تأسيس النظريات السياسية على أساس طبيعة الإنسان وحقوقه بطريقة تكفل العدالة والحرية والمساواة إلى غير ذلك من المعاني الإنسانية الرائقة[٢].

٥- **الاختلاف في طبيعة النمو:** إن العلم إذا نمت الكمية المعرفية فيه نمت بطريقة تراكمية أي أن المعرفة الجديدة تضاف إلى ما سبق أن توصل إليه العلماء في المجال نفسه، فيضاف ما أستجد إلى ما استقر ليتكون منهما المعرفة التراكمية في هذا العلم، ومعنى ذلك أن العالم يبدأ من حيث انتهي السابقون عليه في العالم نفسه، أما المعرفة الفلسفية فليست

---

(١) د. ذكريا إبراهيم، مبادئ الفلسفة ، ص٩٤.

(٢) انظر: السابق، ص ٩٥.

تراكمية ولا يبدأ الفيلسوف من حيث انتهي السابقون عليه وإنما يبدأ دائمًا من الصفر، ولا يبني على فكرة تم التوصل إليها، وإنما يبني على ما ينتجه فكره وتأمله هو. ومعنى هذا أن العلم ينمو رأسيا بينما تنمو الفلسفة أفقيًا.

٦- **الاختلاف في طبيعة المعرفة:** فالمعرفة معرفة نسبية، أي أنها محكومة بالنسبة إلى الإنسان بظروف وعوامل خارجية تتدخل في كونها صحيحة أولا. فالزمن الذي اكتشف فيه هذه المعرفة والتقنيات المتوافرة لمساعدة العالم على الاكتشاف وغير ذلك يجعلها دائمة التطور دائبة الحركة إلى الأمام، تتجه نحو الكمال العلمي الذي لا يحده حد. أما المعرفة الفلسفية فإنها تدعي لنفسها أنها معرفة مطلقة، وأن النظريات الفلسفية ثابتة غير قابلة للتطور، وأن النتاج الفلسفي لا يتأثر بعوامل خارجة عن ذات الفيلسوف وتأمله وتفكيره.

إن النتائج التي ينتهي إليها العلماء حقائق نسبية، والعلماء أنفسهم أكثر الناس معرفة بنسبية الحقائق التي يقرونها، ولكن هذه النسبية ليست دليلا على إفلاس العالم وهزيمته، بل هي دليل على تواضعه وحيويته، ولذلك – كما يقول "كلود برنارد": "يجب ألا نؤمن بنتائج العلم إيمانًا بعقائد الدين، وأن نعدلها تبعًا لتقدم العلم"(١).

٧- **الاختلاف من حيث العلاقة بالواقع:** فالعلم يتعامل مع الظواهر الطبيعية بما هي عليه، ويصف منها ما هو كائن، فهو بهذا المفهوم واقعي موغل في الواقعية، أما الفلسفة فهي تتعامل مع قضاياها لا بما هو كائن ولكن بما ينبغي أن يكون، فهي تتجاوز الواقع إلى رسم صورة مثالية لما يجب أن يكون عليه هذا الواقع.

ولعل هذه السمة أوضح ما تكون في بعض العلوم الفلسفية كالأخلاق والمنطق والجمال. فعلم الأخلاق يحدد ما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان،

---

(١) د. محمود قاسم، المنطق الحديث ومناهج البحث، ص ١٥٥.

ويضع معايير فلسفية دقيقة للفعل الخلقي ومتى يكون خلقيًا ومتى يكون همجيًا؟ وتحدد معيار الحكم على الفعل بأنه قبيح أو حسن. وعلم المنطق أيضًا معايير لما ينبغي أن تكون عليه طريقة التفكير، ويحدد قوالب وقوانين لما ينبغي أن يسير عليه الاستدلال في سائر العلوم النظرية والرياضية. وعلم الجمال يضع معايير لما ينبغي أن يكون عليه الفن بمختلف مجالاته من نحت وتصوير وزخرفة إلى آخره. لكي يجيء العمل الفني مستوفيًا لكل المقومات الجمالية التي ترقي به إلى مستوى العمل الفني الرفيع.

٨- الاختلاف من حيث القبول والرفض: فإن العلم لا يتعلق بالاعتقاد ومن ثم فإن الناس يتقبلونه ويسلمون بصحته دون صعوبة أو عناء، أما الفلسفة فإنها ترتبط فيما تسفر عنه من أراء ومذاهب بمسائل الاعتقاد، ولذلك فإن تقبل الإنسان لها أو رفضه إياها يكون بصعوبة بالغة فإن قضية وجود الله، وقضية حرية الإرادة الإنسانية، ومسألة خلود النفس، مقابل هذه القضايا هي بلا شك قضايا خطيرة يتوقف الإنسان طويلاً أمامها قبل الرفض أو القبول(١).

وجود الاتفاق بين الفلسفة والعلم:

ليس كل ما يحدد العلاقة بين الفلسفة والعلم وجوهاً للاختلاف كما يبدو من خلال العرض السابق لوجود الاختلاف بين الفلسفة والعلم، ولكنَّ هناك وجوهًا للاتفاق يلتقي فيها العلم مع الفلسفة، وأهم هذه الوجوه **هي:**

١- **التنظيم:** فهي سمة مشتركة بين العلم والفلسفة، فإن العلم لا بد أن يكون مبنيًا بناءً منظمًا متسقًا تؤدي كل خطوة في تحليل الظاهرة إلى الخطوة التالية لها، فالعالم يحدد لنفسه مسارًا، ويضع لنفسه منهجًا في سيره خلال بحثه، ولا يترك الكم المعرفي المتوافر لديه يتفاعل بعضه مع بعض دون ضوابط. والفيلسوف كذلك – بالرغم من الطبيعة الفضفاضة لما ينتجه من آراء – إلا أنه يسوق الأفكار في نسق عقلي محكم، وتفكير واعٍ منظم وبرهنة عقلية مستنيرة.

---

(١) انظر: د. السنهوتي، السابق، ص١٠٥.

إن الفلسفة هي المعنية بالنظر في نظام الكون المتسق المحكم في جملته وتفصيله، والذي يؤدى فيه كل جزء منه وظيفة محددة ومقصودة، وتؤدي معناها داخل إطار الكل المنظم الذي يسير بأكمله نحو تحقيق غايات مقصودة ومحددة، والفلسفة بذلك تسلط أشعتها على عالم منظم وبالتالي لا بد أن تتسم هي بالنظام والإحكام والتناسق.

ولقد كان "بيكون" موفقًا حين قال: "إنه ليس في العالم شيء عارض، فكل شيء مرسوم معين، أي أنه نتيجة نظام مخطط أصلاً، فالمصادفة اسم لشيء لا وجود له، وأعظم هدف لنا في الحياة إذن هو الكشف عن نظام الكون المرسوم، ثم ملاءمة مطامعنا لهذا الرسم أو النموذج"(١).

٢- **الموضوعية:** يراد بالموضوعية الحياد العلمي الذي يدعو الباحث للتعامل مع مفردات العلم دون إنزال سوابق ثقافته أو عقيدته عليها، وهي المقابل العلمي للذاتية التي تفسح المجال للمؤثرات الشخصية والنفسية للباحث على موضوع بحثه.

والسؤال الآن: هل تمثل الموضوعية نقطة تلتقي فيها الفلسفة مع العلم وكيف يكون ذلك مع ما سبق أن تقرر من أن الفلسفة في أساسها نزعة ذاتية؟

في الحقيقة أن الموضوعية إن غابت عن الفلسفة غيابًا تامًا تحول البحث الفلسفي إلى شيء أشبه بالهرطقات والتوهمات النفسية التي لا تقيم مذهبا ولا تنظم فكرًا، ولذلك فإن على الباحث في الفلسفة أن يبدأ بالشك المنهجي، يتجرد من كل ما تنطوي عليه نفسه من فكر أو عقيدة أو حقائق، ثم يستطرد بحثه الفلسفي بقواعد وضوابط ليصل بذلك إلى رؤية فلسفية خاصة أو ذاتية.

أما العالم فإن الموضوعية هي عماد بحثه، وليس هناك مجال للذاتية ولو بأقل نسبه في مجال البحث العلمي التجريبي، إذ الكلمة الأولى والأخيرة للتجربة فقط مستبعدًا في ذلك جميع المقاييس الشخصية، كما يقول وليم جيمس: "إن التجربة كما

---

(١) هنري توماس، أعلام الفلاسفة، ص٢١٠، ٢١١، وانظر: د. السنهوتي، مقدمة في الفلسفة العامة، ص١٥.

يتصورها العلم هي عدم تشخيص الظواهر، بأن تستبعد من الظواهر المعطاة كل ما هو نسبي بالإضافة إلى الشخص الذي يلاحظها، وكل ما كان من قبيل العلة الغائية والمنفعة الشخصية والعاطفة الذاتية"(١).

فالموضوعية – إذن- نقطة التقاء بين الفلسفة والعلم، وهما يختلفان في هذا عن (الفن) في كل صوره، لأن الخبرة الذاتية والعاطفة الشخصية والتجربة الشعورية كل ذلك يمثل في الفن أسسًا لا يصلح الفن بدونها، فالفنان أو الأديب يصور لنا الأشياء، بعد أن يعكس عليها حالته النفسية، أو يرينا الظواهر بعينيه هو وليس بعين الحقيقة.

٣- **البحث عن الأسباب:** ويمثل البحث عن الأسباب هدفًا بعيدًا لكل من العلم والفلسفة، فكل عمل علمي أو فلسفي جاد لابد أن يكون له هدف يسعى إليه من خلال طرحه للظاهرة موضوعًا للبحث، وهذا الهدف هو تتبع الأسباب الفاعلة في الظاهرة أو في أحد أجزائها، وهو أمر مشترك بين الفلسفة والعلم.

ولكن الأسباب التي تبحث عنها الفلسفة هي الأسباب البعيدة والعلل الأولى للأشياء الكلية، أما الأسباب التي يبحث عنها العلم فهي الأسباب القريبة أو العلل المباشرة المؤثرة بذاتها في المادة الجزئية المعنية، وهذا الفرق بين الأسباب التي يهدف كل من العلم والفلسفة إلى البحث عنها يعود إلى سمة الكلية في التفكير النظري التي يقابلها سمة في التفكير العلمي وهي الجزئية.

---

(١) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص ٢٥٥.

ملخص الوحدة الثانية

الدارس الكريم، بعد دراسة هذه الوحدة تذكر الأفكار الآتية:

١- علاقة الفلسفة بالدين وأيهما أسبق من حيث النشأة.

٢- وجوه الاتفاق والاختلاف بين الفلسفة والدين.

٣- وجوه الاتفاق والاختلاف بين الفلسفة والدين.

٤- انفصال العلوم عن الفلسفة وكيف حدث ذلك.

أسئلة على الوحدة الثانية

س١: مرت العلاقة بين الدين والفلسفة تاريخيًّا بمراحل متميزة . اشرح ذلك بالتفصيل.

س٢: هناك عدد من وجوه الاتفاق والاختلاف بين الفلسفة والدين ، اذكرها شارحًا اثنتين منها بالتفصيل.

س٣: فرِّقْ – بإيجاز – بين العلم والفلسفة في ضوء دراستك للعلاقة بين الفلسفة والعلم .

س٤: من وجوه الاتفاق بين الفلسفة والعلم : ١- .....، ٢- ......، ٣- ....

س٥: هل تمثل الموضوعية نقطة تلتقي فيها الفلسفة مع العلم ، وكيف يتفق ذلك مع ما سبق من دراستك أن الفلسفة نزعة ذاتية ؟

س٦: الفلسفة تبحث عن الأسباب والعلل القريبة والعلم يبحث عن الأسباب والعلل البعيدة ، ولا يمكن أن يلتقيا (بيِّنْ الصواب والخطأ في العبارة) مع تقديم فكرة موجزة .

الوحدة الثالثة

الإسلام والفكر[(١)]

الأهداف:

بعد دراسة هذه الوحدة، ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١-يبين علاقة الإسلام بالفكر.

٢-يعرف أهم الدعاوى التي أثارها المستشرقون حول علاقة الإسلام بالفكر.

٣-يقف على الردود المختلفة على دعاوى المستشرقين .

٤-يدرك أن معجزة الإسلام معجزة عقلية وعلمية .

٥-يقارن بين أقوال المستشرقين الناقمين على الإسلام والمنصفين له .

٦-يبرهن على أن الإسلام هو الدافع والمحرك الأكبر للنهضة العلمية والفكرية.

العناصر:

أولاً: شبهات أثارها المستشرقون حول علاقة الإسلام بالفكر.

ثانيًا: ملاحظات وأفكار حول علاقة الإسلام بالفكر :

١- معجزة الإسلام معجزة عقلية .

٢- كمال الشريعة لا يعني تقييد العقل أو الحجر عليه .

٣- عقيدة ختم النبوة.

٤- حاجة الرأي إلى الدليل ، مهما كان قائله .

ثالثًا: آثار ونتائج .

---

(١) من كتاب في الفكر الفلسفي الإسلامي مقدمات قضايا للدكتور عبد الحميد مدكور، ص ١٨-٥٩.

الإسلام والفكر

تمهيد:

لعل دارسي الفلسفة الإسلامية، والمهتمين بها هم أولى الناس بالتأمل في القضايا الفكرية المتصلة بالإسلام، وفي المقدمة منها علاقة الإسلام بالفكر، وذلك لأسباب عديدة، منها: أن الانشغال بالفكر وقضاياه أمر يتصل بالموضوعات الإسلامية التي تستحوذ على اهتماماتهم وجهودهم العلمية، ولئن كان هؤلاء يشغلون أنفسهم بالغوص في أعماق التاريخ، للتعرف على الفلسفة والفكر في عصور سابقة على الإسلام، بغية الكشف عن المصادر والمنابع التي استقت منها هذه الفلسفة مناهجها، وكثيراً من موضوعاتها، ولئن كانوا سيشغلون أنفسهم بمصاحبة هذه الفلسفة في رحلتها التاريخية لمعرفة تأثيراتها وامتداداتها في بيئات مختلفة، داخل العالم الإسلامي وخارجه، لئن كان الأمر كذلك، فإن تحديد علاقة الإسلام بالفكر لا يقل أهمية عن ذلك، بل إنه يمكن القول بأن هذه المسألة تكتسب أهمية خاصة، لأن هذه الفلسفة قد نشأت في ظل الإسلام وحضارته، ومن ثم كان طبيعيا أن تتأثر بالظروف الثقافية التي صنعها الإسلام أو أسهم في صنعها.

ولعل ما يزيد الأمر أهمية أن علاقة الإسلام بالفكر كانت من وراء المواقف التي اتخذها بعض المسلمين من الفلسفة، وقد أدرك الفلاسفة ذلك، واستخدموا السلاح نفسه للدفاع عنها، وأسسوا دعوتهم إلى دراسة الفلسفة على موقف الإسلام من النظر العقلي ودعوته إلى التأمل والاعتبار، وجعلوا ذلك مقدمة لدراسة الفلسفة، على نحو ما نجد مثلا لدى الكندي في رسائله ثم لدى ابن رشد في فصل المقال.

على أن من دواعي الاهتمام بهذه المسألة – كذلك – أنها مسألة تفاوتت وجهات النظر حولها، وصدرت بِشأنها، وبخاصة لدى بعض المستشرقين، أحكام تحتاج إلى المراجعة والمناقشة، خاصة وأنها تكاد تمثل عندهم تيارا عاما، أو موقفًا

ثابتًا إزاء هذه المسألة، وهو موقف يتحدد لدى أصحابه في يسر، وتضفي عليه ملامح الحقيقة، وتترتب عليه نتائجه بطريقة تلقائية، تقوم على الثقة في المقدمات التي استندوا إليها، ويوحي هذا كله بأن هذا الرأي هو الصواب أو هو الوحيد، وأن ما سواه من الآراء ليس واردا، أو أنه يفتقد إلى هذا الأساس العلمي.

أولا- شبهات أثارها المستشرقون حول علاقة الإسلام بالفكر :

ولعل تقديم بعض الأمثلة يجعل الأمر أكثر وضوحًا:

يقول الأستاذ تيري، الأستاذ بالمعهد الكاثوليكي في باريس "حرم النبي صراحة أي استخدام للعقل في المشكلة الدينية، لأن وجود الله لا يمكن البرهنة عليه، والاجتهاد أو انطلاق العقل ليس من التوجيهات الأساسية للقرآن"(١).

ويذكر "جب" أن القرآن يعتمد التخيل الديني بالدرجة الأولى، وأنه لا يعتمد العقل إلا بالدرجة الثانية، وأنه رفض كل بناء عقلي في بناء العقيدة(٢).

ويقول المفكر الفرنسي إرنست رينان: إن الإسلام يوصف بالبساطة التي هي قرينة السذاجة والضحالة، وهي بساطة شديدة كانت – في رأيه – عقبة، في كل مكان، أمام التطور الضخم للعلم، وأمام الشعر العظيم، والأخلاق المرهفة. وكان الإسلام – بسبب هذه البساطة – ملائما للشعوب التي ليست لديها الروح التركيبية القادرة على إبداع المذاهب الفكرية، والمناهج الفلسفية، ومن ثم لم يكن ملائما للشعوب ذات الحضارة المعقدة المركبة، ولهذا فإن الفرس لم يتقبلوا الإسلام إلا بعد أن ألحقوا به تغييرات أكثر عمقا، حتى يوافق أو يتجانس مع اتجاهاتهم الصوفية الأسطورية(٣).

---

(١) مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، دار الفكر – بيروت، ١٩٨١، ص١٢٩.

(٢) هاملتون جب: علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ص ١١٤، ١٢٧، ١٢٨.

(٣) انظر: Renan، Ernest: Etudes d'histoire relgieuse Edition de Micher leny 7 eme edition. Paris 1864، p. 296. =

وترتب على هذه النظرة إلى الإسلام عدد من النتائج من أهما ما يأتي:

أ- أن الإسلام مضاد للعلم، مناهض للفكر، وأنه لا يشجع الجهود العلمية، بل أنه معوق لها، وقد كان رينان من أشهر القائلين بهذا الرأي، وردد هذا – مرارًا – في بعض محاضراته[1]. ويشاركه في رأيه مؤرخ الفلسفة الألماني تنمان الذي يري أن الإسلام يعوق النظر العقلي الحر، ولذلك وقف عقبة في سبيل الفكر، وأغلق الطريق أمام تقدم العرب في الفلسفة[2].

ب- أن الإسلام مضاد للتقدم والمدنية، وأن أتباعه لا يستطيعون بناء الحضارة أو الإسهام في النهضة، بسبب تعاليم هذا الإسلام التي تتسم بالجمود، بسبب ثباتها، وكونها غير قابلة للتعديل والتبديل.

= ويلاحظ ارتباط آرائه عن الإسلام بآرائه عن تقسيم عقليات الشعوب إلى آرية وسامية، وتوصف الأولى بالعمق، والقدرة على النظر الكلية الشمولية والمنهجية، على حين توصف الثانية بالضحالة والنظر الجزئية والنزعة المفرقة، والعرب – في رأيه – من أصحاب العقلية السامية، ولما كان محمد – صلى الله عليه وسلم – عربيا فإن خصائص العقلية السامية قد انتقلت إليه، وظهرت في فكره ، ثم انتقلت منه إلى القرآن الكريم الذي هو – عنده وعند غيره من المستشرقين – من كلام محمد صلى الله عليه وسلم، ومن ثم يوسف القرآن بما توصف به العقلية السامية من صفات. انظر عرضا ونقدا لفكرة تقسيم القليات إلى آريه وسامية لدى الشيخ مصطفى عبد الرازق في: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر ط٣، ١٩٦٦، ص٩ وما بعدها، د. إبراهيم مدكور في: الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيقه، دار المعارف، ط٢، ١٩٦٨، ج١، ص ١٥ وما بعدها، د. محمود قاسم: دراسات في الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، ط٥، ١٩٧٣، ص٢٢ -٣٧.

(١) انظر: جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، جمع وتحقيق د. محمد عمارة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٨٦، ص ٢٠٨.

(٢) انظر: عرض هذا الرأي ونقده في: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص٥ وما بعدها.

وممن يري هذا الرأي جوستاف لوبون[١]، ويذكر هانوتو أن ذلك رأي كثير من الكتاب الألمانيين والفرنسيين والإنجليز وغيرهم[٢]، ولا يتعلق هذا الرأي بالماضي وحده، بل إنه يشمل المستقبل أيضاً، فالعيب – عندهم – يتمثل في بناء الإسلام ذاته، وقد صرح بذلك اللورد كرومر، المندوب السامي في مصر، الذي ذكر أن الإسلام غير صالح للنهضة بالعالم الإسلامي، لأن التدهور كامن في جوهره الاجتماعي، ومن أسباب ذلك في رأيه ما سماه بجمود الشرع وقطعية العقيدة، وأنه لا بديل عن تحديث العالم الإسلامي بدون الإسلام[٣].

ج - أنه ما دام الإسلام متصفا بالبساطة، وما دام يقف حجر عثرة في أوجه تقدم الفكر والعلم، فإن المسلمين قد بحثوا عن بديل لهذا الإسلام، يعبرون فيه عن نشاطهم العقلي عموما، وفي مجال العقيدة على وجه الخصوص، حيث لم يكن القرآن – عند أصحاب هذا الرأي – كافيا لبناء منهج عقلي متكامل، خال من التناقض والبدائية (كذا)، وتمثل هذا البديل في علم الكلام وفي الفلسفة. وممن قال بهذا الرأي "هورتن" الذي يجعل علم الكلام نوعا من الفلسفة، لأنه – في رأيه- "يرمي إلى رفع مستوى العقائد الإسلامية، المحتوية على تصور للوجود بالغ من السذاجة حد الطفولة، حتى تلتئم مع مطالب العلم في ذلك الزمان"[٤]. ومن هؤلاء: جولد تسهير الذي قال: "إن من العسير أن نستخلص من القرآن نفسه مذهبا عقيديا موحداً متجانسا، وخاليا من التناقضات ...

---

(١) انظر: حضارة العرب: ترجمة عادل زعيتر، طبعة مصر ١٩٤٨ ص٣٢٧ وما بعدها.

(٢) انظر: الشيخ محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، تقديم الأستاذ طاهر الطناحي، دار الهلال، ١٩٦٠، ص٥٨.

(٣) انظر د. محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ – ١٩٧٠، سلسلة عالم المعرفة – طبع الكويت، ١٩٨٠، ص١٨.

(٤) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق ص٢٣، وانظر رأيا مماثلا لدوجا بالمرجع نفسه، ص١٤.

إذا، كان لزاما على علم الكلام المنسق أن يتولى منذ أول الأمر حل الصعوبات النظرية الناشئة عن مثل هذه التناقضات"[١].

ويذكر روم لاندو أن المسلمين في أوائل عصر الإسلام لم يستشعروا كبير حاجة إلى تفسير المعتقدات القرآنية تفسيرا عقلانيا، ولكنهم – بعد أن خمدت حماستهم الدينية الأولى، وأصبحوا أكثر بعدا عن سذاجة الفطرة التي كانوا عليها – أصبحوا بحاجة إلى تفسير عقلي للحقائق التي سلم بها المؤمنون الأولون (الصحابة) تسليما، ولم يكن أمامهم من سبيل إلى ذلك إلا استخدام المنهج العقلي الذي تميز به اليونان[٢].

وتتردد هذه الفكرة لدى بعض المستعربين من أمثال فيليب حتى[٣].

وكان من آثار ذلك أن الحركة الفكرية والعقلية لدى المسلمين لم تنشأ في المجتمع الإسلامي نشأة طبيعية، تلبية لدوافع وحاجات أحسها المفكرون والعلماء في هذا المجتمع، بل إنها – بحسب هذه الآراء – قد تأخرت حتى تم الاتصال بتراث الأمم الأخرى، وخصوصا الفكر اليوناني، الذي اتصل به المسلمون بوسائل متعددة، كان من أكثرها تأثيرا حركة الترجمة التي تمت في القرون الأولى للإسلام، ثم ازدهرت في عهد الدولة العباسية.

ويفسر هؤلاء تأخر ظهور الحركة العلمية والعقلية لدى المسلمين إلى ما

---

(١) جولد تسيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام: ترجمة د. محمد يوسف موسي والأستاذ عبد العزيز عبد الحق، د. على حسن عبد القادر، دار الكاتب المصري، ١٩٤٦، ص٦٨، وانظر تعليق المترجمين وردهم على ما ذكره جولد تسيهر من وجود تناقضات في القرآن، ثم انظر مناقشة مفصلة لآرائه حول هذه المسألة في كتاب لصاحب هذا البحث بعنوان: نظرات في حركة الاستشراق، دار الثقافة العربية، ط١/١٩٩٠، ص٥٧- ١٠١.

(٢) انظر: روم لاندو: الإسلام والعرب، ترجمة د. عمر فروخ، دار العلم للملايين، ط٣-١٩٨٣، ص٢١٠، ٢١١ وانظر كذلك ٢٨٠، ٢٨١.

(٣) انظر: فيليب حتى: الإسلام منهج حياة، ترجمة د. عمر فروخ، دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٨٣، ص١٠٧.

بعد حركة الترجمة بأن المسلمين في أول عهد الإسلام شغلوا بالجهاد، الذي لم يترك لهم مجالا للعلم أو التأمل، وقد كان علاقتهم بالقرآن علاقة تقبل وتسليم، ولم يتناولوا هذا القرآن بالمناقشة إلا تحت تأثير الفلسفة[١]، وظهر ذلك أولاً في علم الكلام، الذي يعد أول الجهود الفكرية في الإسلام، وأسمي وجوه التعبير عنه[٢] وكان للفلسفة دورها بعد ذلك[٣].

ثم نشأت العلوم الأخرى لدى المسلمين متأثرة بنظائرها من العلوم لدى الأمم الأخرى، وممن يعبر عن هذا الرأي أوضح تعبير: جولد تسهير الذي يذكر أن الإسلام قد نمت أفكاره بتأثير الأفكار والآراء الهيلينستية، أما نظامه الفقهي فقد تأثر بالقانون الروماني، وتأثر نظامه السياسي، كما تكون في عصر الخلفاء العباسيين، بالأفكار والنظريات السياسية الفارسية، أما التصوف فليس إلا تمثلا لتيارات الآراء الهندية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة[٤].

وتظهر مثل هذه الأفكار القائمة على التفسير استنادا إلى فكرة التأثير والتأثر لدى أوليرى أيضاً[٥].

وتدفعنا مثل هذه الآراء والأحكام التي يسوقها أصحابها مساق الحقائق المؤكدة إلى إثارة بعض التساؤلات حول علاقة الإسلام بالفكر، وعلاقته بنشأة العلوم وخاصة العلوم الشرعية لدى المسلمين، وتساؤلات أخرى حول علاقة الإسلام بالتقدم والحضارة، وموقفه من تراث الأمم الأخرى، وهي تساؤلات تقتضي تحديد مفاهيم هذه المصطلحات، ثم بيان موقف الإسلام منها، على مقدار ما تستحقه من أهمية،

---

(١) انظر: Seroya, Henri: La pensee Arabe P.U.F. 1967. Pp 82, 83.

(٢) انظر: حتى: مرجع سابق، ص ١٠٧.

(٣) روم لاندو: الإسلام والعرب، ٢٨٠، ٣٢٨١.

(٤) انظر: جولد تسهير العقدية والشريعة في الإسلام، ص٥.

(٥) انظر ديلاسي أوليرى: الفكر العربي ومكانه في التاريخ. ترجمة د. تمام حسان، طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦١. انظر المقدمة، ص ٩ وصفحات: ٨٩-٩٣، ٩٦- ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣، ١٣٠، ١٣١، ١٤٥ .. إلخ.

لأنها لا تتعلق بالماضي وحده، ولكنها تتعلق بحاضر الإسلام ومستقبلة أيضاً، ثم إنها تتناول علاقة النصوص الشرعية بالواقع الاجتماعي، ومنهجها في التعامل معه:

تعديلاً لظواهره، أو مراعاة لضروراته وأحواله، أو نحو ذلك من المواقف التي يمكن استخلاصها من النصوص الشرعية. وهي مسائل على قدر كبير من الأهمية، ولكنها تحتاج إلى دراسة أو دراسات أخرى. على أن من الممكن القول بأن ما سنتناوله بالدراسة – هنا – عن علاقة الإسلام بالفكر وليس مقطوع الصلة بهذه المسائل ذات الطابع الحضاري أو الاجتماعي، لما بين الفكر والواقع من صلات غير منكورة، ولأن الحديث – في الحالتين – إنما هو عن الإسلام في جوانبه المتكاملة، التي يؤثر بعضها في بعض، ويتأثر بعضها ببعض، دون قطيعة أو انفصال.

ثانيًا - ملاحظات وأفكار حول علاقة الإسلام بالعقل :

وربما أمكن لنا أن نتحدث عن علاقة الإسلام بالفكر، بالإشارة إلى الملاحظات والأفكار الآتية:

١- معجزة الإسلام معجزة عقلية عملية:

يتميز الإسلام بأنه لم يدع الناس إلى الإيمان به عن طريق الأدلة الحسية، بل إن معجزته الكبرى التي قدمها دليلا على كونه موحى به من الله تعالي إنما تتمثل في القرآن الكريم، وقد رفض القرآن الاستجابة لما اقترحه المشركون على الرسول صلى الله عليه وسلم من الإتيان ببعض الآيات الحسية الدالة على صدق نبوته، وبين لهم أن القرآن الكريم فيه الكفاية والغنى عما سواه من الآيات والمعجزات.

﴿ وقَالُوا لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِّن رَّبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الآيَاتُ عِندَ اللهَّ وإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ * أَوَ لَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾[1] (العنكبوت : ٥٠- ٥١).

---

(١) وقد اقترحوا على الرسول صلى الله عليه وسلم أن يأتي بآيات معينة حددوها له، ولكن القرآن رفض ذلك، انظر الآيات: ٩٠ – ٩٣ من سورة الإسراء. ومعنى ذلك أن ما جاء على يديه من الآيات الحسية إنما يأتي في الدرجة الثانية من الأهمية بعد القرآن الكريم الذي هو الحجة العظمي على صدق رسالته.

ويدلنا هذا على أن معجزة الإسلام الأولى، المتمثلة في القرآن الكريم، إنما هي معجزة عقلية علمية، ومن المتوقع – بحسب طبيعة هذه المعجزة – أن يكون للعلم والنظر فيها أعظم مكانة وأروع منزلة، ويدل على ذلك شواهد عديدة نذكر من **بينها ما يلي:**

أ- تضمن القرآن الكريم- الذي هو مصدر الإسلام الأول، وأصل أصوله- كثيراً من الآيات التي تدعو إلى النظر والتفكير، وتحث على الاعتبار والتأمل، وتوجه الإنسان إلى استخدام الحواس والعقل في تحصيل العالم، وكشف المجهول، ومعرفة أسرار الكون، واستنباط قوانينه.

ومن الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى:

﴿ فَلْيَنظُرِ الإنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ... ﴾ الآيات (الطارق: ٥، وما بعدها).

﴿ فَلْيَنظُرِ الإنسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ... ﴾ الآيات (عبس: ٢٤ وما بعدها).

﴿ وفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلا تُبْصِرُونَ ... ﴾ الآيات (الذريات: ٢١).

﴿ أَفَلا يَنظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وإِلَى الجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ...﴾ الآيات (الغاشية: ١٧-٢٠).

﴿ قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الخَلْقَ ثُمَّ اللهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ﴾ **الآيات (العنكبوت: ٢٠٠ ...).**

﴿ أَوَ لَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ ومَا خَلَقَ اللهُ مِن شَيْءٍ ...﴾ الآيات (الأعراف: ١٨).

ويكثر في القرآن أمثال هذه الآيات، كما يكثر فيه ما يوجه القرآن النظر إليه من آيات الله في الآفاق والأنفس، وهي الآيات التي جعلها الله لقوم يفقهون أو يتفكرون أو يتدبرون أو يتذكرون أو يعلمون، وهي كلها أوجه من النشاط العقلي الذي يندفع إليه العقل بمقتضي الإيمان ليعرف حقائق الوجود، ويكشف غوامضه، ويدرك من أسراره ما يهديه إلى الله،

وما يحقق له النفع في دنياه.

ب- يوجه القرآن الكريم أتباعه إلى ضرورة الاعتماد على الحجة والبرهان والعلم الصحيح، والبينة الواضحة، ويدل على ذلك آيات كثيرة، منها قوله تعالى:

﴿نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الأنعام: ١٤).

﴿قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إن تَتَّبِعُونَ إلاَّ الظَّنَّ وإنْ أَنتُمْ إلاَّ تَخْرُصُونَ* قُلْ فَلِلَّهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ ...﴾ (الأنعام: ١٤٨، ١٤٩).

﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ ويَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ (الأنفال: ٤٢).

﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ (الأنبياء: ٢٤).

﴿أَمْ لَكُمْ سُلْطَانٌ مُّبِينٌ * فَأْتُوا بِكِتَابِكُمْ إن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الصافات: ١٥٦، ١٥٧).

وكان مما يتفق مع هذه الدعوة أن يذم القرآن إتباع الظن، وأن ينهي عن التقليد، وأن يجعل المهملين لعقولهم نازلين عن رتبة الإنسانية الرشيدة التي تستخدم العقل فيما خلق له من العلم والفهم والإدراك، مع الاستعانة في ذلك بالحواس التي هي وسائله إلى تحصيل المعرفة واستخلاص دلالاتها[١].

ج- وكان مما يتسق مع هذا الموقف، ويزيده تقريراً في نفوس المؤمنين أن القرآن قد طبق هذه الدعوة إلى استخدام الحجة والبرهان على نفسه، فلم يطلب من أتباعه أن يؤمنوا بما جاء به، دون أن يوضح لهم البراهين الدالة على أن ما جاءهم به هو الحق الموافق للبرهان، وقد كان هذا هو مسلك القرآن في الدعوة إلى الإيمان بأصول العقائد، كالإيمان بوحدانية الله تعالى وكماله، والإيمان باليوم الآخر، والنبوة والكتب الإلهية التي أنزلها الله على رسله وأنبيائه. فالقرآن يذكر كل واحد من هذه الأصول، ومعه من البراهين ما يقرره في النفوس، بحيث تطمئن النفوس إليه اطمئنانا قائما على العلم والبينة.

(١) ارجع إلى الآية ١٧٩ من سورة الأعراف. ومن الآيات التي تذم التقليد وتسخر من المقلدين: آية ١٧٠ من سورة البقرة، ١٠٤ من المائدة، ٢٢- ٢٤ من الزخرف .. إلخ.

ويدل على ذلك كله آيات كثيرة من القرآن[١].

وقد استخدم القرآن المنهج نفسه في مجادلة خصومه ومخالفيه، من اليهود والنصارى والمشركين، وقد رد على اليهود دعواهم أنهم شعب الله المختار، وأنهم أولياء لله من دون الناس، كما رد دعوى اليهود والنصارى أنهم أبناء الله وأحباؤه، ثم رد دعوى النصارى تأليه عيسى عليه السلام وأمه، وقد تضمن القرآن الكريم ردودا كثيرة على المشركين فيما خالفوا فيه عقيدة التوحيد، وفيما وصفوا به الملائكة – عليهم السلام – من أوصاف ليس لديهم برهان على صحتها[٢].

ولم يكن غريبا أن ينهج القرآن هذا المنهج، وهو الذي يخاطب العقل ويعرف له قدره، وما يقوم به من عمل، يؤدي إلى تكريم الإنسان على كثير مما سواه من الكائنات، ثم إن الإسلام يذكر – صراحة – أن العقائد لا إكراه فيها، وأن أحدا لا يستطيع أن يلزم الإنسان بما لا يعتقد صوابه، وقد يضطر الإنسان إلى الصمت إزاءه، ولكن العقيدة لا تؤثر في القلب ولا تحدث أثرها في حياة صاحبها إلا إذا اقتنع بها، ومن ثم يقول القرآن:

﴿ **لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ ويُؤْمِنْ بِاللهِّ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الوُثْقَى لا انفِصَامَ لَهَا** ﴾ (البقرة: ٢٥٦).

ويوضح القرآن للرسول- صلى الله عليه وسلم – هذه المسألة، مبينًا له أن

(١) من النماذج الدالة على ذلك فيما يتعلق بوجود الله تعالى: الآيتان ٣٥، ٣٦ من سورة الطور، وفيما يتعلق بالتوحيد: الآية ٢٢ من الأنبياء، ٩٤ من سورة المؤمنون، ٤٢، ٤٣ من الإسراء، وفيما يتعلق بكمال الله وضرورة اتصافه بالعلم: النحل ١٧، والملك ١٤، وفيما يتعلق بعقيدة البعث آيات كثيرة جداً منها الآيات الأخيرة من سورة يس (٧٨ وما بعدها) والآيات ٥-٧ من الحج، والآية ٤٢ من سورة الزمر وآية ٣٩ من سورة فصلت، إلى آيات أخرى كثيرة.

(٢) من الآيات التي تناولت هذه المسائل، مبينة حجة القرآن فيها: آية ٦ من الجمعة ومثلها الآيات ٩٤، ٩٥ من البقرة. وانظر كذلك الآيات: ١٧، ١٨، ٧٥ من سورة المائدة، وانظر مثلا في رده على تعظيمهم للأصنام الآيات ١٩١ – ١٩٨ من سورة الأعراف والآية ٣ من سورة الفرقان، وفي رده على ما وصفوا به الملائكة من صفات: الزخرف ١٦ -١٩ والصافات ١٥٠ – ١٥٧.

الله عز وجل يستطيع بقدرته وقيوميته أن يقهر الخلق على الإيمان به، والدخول في طاعته، لو أراد ذلك، ولكنه يتركهم لعقولهم واختيارهم، حتى يكون الإيمان ثمرة من ثمرات التفكير والإرادة، وهذا هو الذي يتفق مع طبيعة الإيمان، وتكريم الله للإنسان بوصفه كائنا مكرما ومسئولا.

﴿ ولَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: ٩٩).

﴿ إِن نَّشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ (الشعراء: ٤).

ويوضح أبو الحسن العامري (٣٨١هـ) – وهو أحد رجال مدرسة الكندي، هذا الجانب- فيقول إن التقوية لأسباب الدين والدعوة إليه قد تكون باليد وقد تكون باللسان، إلا أن الحاجة إلى تأييده بقوة اللسان أقوى من تأييده، بقوة اليد والسلاح، ولذلك ينبغي أن يكون البدء بها: تعريفًا بالدعوة ، وبيانا لمحاسنها وخصائصها، ولا يصح اللجوء إلى قوة السلاح إلا بعد المبالغة في البيان والإعلام، وبعد اليأس من تأثير الهداية والإرشاد.

ثم يبين أن الحاجة إلى المهارة في الاستناد إلى الحجة والبرهان ليست مقصورة على دعوة الغرباء عن الدعوة إلى الدخول فيها، بل إن المؤمن بالدعوة – كذلك - محتاج إلى هذه المهارة، حتى يرد على ما يوجه إليه من شكوك وشبهات، ولن يتمكن من ذلك إلا بطول النظر وإدمان الفكر، وتوقع ما يمكن أن يلجأ إليه الخصوم من حيل ومآخذ. وبسبب ذلك كله لجأ القرآن إلى العناية بالحجة، وسلك سبيل البرهان، وتوافر من ذلك للقرآن ما لم يتوافر لسواه من الأديان، وكان من فضائل الإسلام التي يتفوق فيها على غيره: فضيلته المتعلقة بالعلوم والمعارف كما يذكر العامري(١).

ولا ينفرد الفلاسفة بملاحظة هذا الجانب من فضائل الإسلام، بل يشاركهم

---

(١) انظر: أبو الحسن العامرى: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ط١ – ١٩٦٨، ص ١٧٩ ١٨٠ وما بعدهما.

فيه غيرهم من علماء المسلمين ومن بينهم فقهاء، قد يستغرب اهتمامهم بهذه القضايا لانشغالهم بتقرير الأحكام الشرعية، وكان من بين هؤلاء الفقهاء من يعتمد المنهج السلفي في تقرير أصول العقيدة والأحكام الفقهية. ومنهم ابن قيم الجوزية الذي عرض لهذه الفكرة، في سياق حديثه عن هدى الرسول –صلى الله عليه وسلم- في أداء الخطبة، حيث ذكر أن من الجهلاء من يظن أن الإسلام قد انتشر بالسيف لا بالحجة، لأنهم ظنوا أن الرسول، كان يتوكأ عند الخطبة على السيف، ولكن ذلك ليس ثابتاً عنه ثبوتاً صحيحاً، ويعرض ابن القيم رأى هؤلاء ثم يرده قائلا: "وكثير من الجهلة يظن أنه كان يمسك السيف على المنبر، إشارة إلى أن الدين إنما قام بالسيف، هذا جهل قبيح من وجهين:

أحدهما- أن المحفوظ أنه ﷺ توكأ على العصا أو القوس.

الثاني: أن الدين إنما قام بالوحي .. ومدينة النبي – صلى الله عليه وسلم- التي كان يخطب فيه إنما فتحت بالقرآن ولم تفتح بالسيف"(١)، ثم يضيف ابن القيم أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم- لم ينقطع عن مجادلة الكفار على اختلاف مللهم ونحلهم إلى أن توفى، وكذلك أصحابه من بعده "وقد أمره الله تعالى بجدالهم بالتي هي أحسن" في السور المكية والمدنية ... وبهذا قام الدين، وإنما جعل السيف ناصرا للحجة(٢) ولذلك كانت المجادلة والمناظرة من الأمور الواجبة لأنها سبيل إلى إظهار قوة الإسلام وحجته، ولذلك لا يهرب من المجادلة إلا عاجز عن إقامة الحجة، فليترك ذلك لأهله كما يقول ابن القيم(٣).

وإذا كان هذا هو الموقف الثابت الذي ارتضاه القرآن في اختياره سبيل الحجة والبرهان، وإذا كان القرآن قد طبق على نفسه المنهج الذي يتسق مع هذا

---

(١) ابن قيم الجوزية: زاد المعاد في هدى خير العباد، المطبعة المصرية ومكتبتها دون تاريخ، ١- ٤٨.

(٢) السابق: ٣-٤٣.

(٣) السابق: ٣- ٤٣.

الموقف فيعرضه للعقائد وإقامة البراهين الدالة على صدقها، ليكون الإيمان مؤسسا على الفهم، قائماً على الاقتناع – إذا كان الأمر كذلك، فإن القرآن يكون قد رسم بذلك للمسلم المنهج الذي ينبغي عليه اتباعه، فيما يعالجه من المسائل والقضايا، وفيما يختاره من المذاهب والأفكار؛ لأن الله تعالى كما يقول ابن حزم (٤٥٩ هـ) قد بين "أنه لا يقبل قول أحد إلا بحجة ... وأنه لا يفلح إذا قال قوله لا يقيم على صحتها حجة"(١)، وقد بين في موضع آخر أن الحجة الصحيحة أقوى في مواجهة الأعداء من السلاح الشاكي، والأعداد الكثيرة، لأن الأعداد قد تهزم، أما الحجة فلا تهزم أبدًا(٢). والحجة – إذن - هي السبيل المشروع للإثبات والنفي، وللقبول والرفض، فليس الرأي ملزما لأحد إذا خلا من الحجة، وليس للرفض لرأى أية حجية إذا تجرد عن البرهان. وفي ذلك يقول الخطيب البغدادي المحدث المؤرخ "وليس يجوز لمن ذهب مذهبا أن يرد ما خالفه ويقضي ببطولة إلا بحجة قاطعة، وبينة ثابتة"(٣).

ومن شأن هذا المنهج الذي وضع القرآن أساسه أن تتقرر الأفكار في حرية، وأن تتم موازنتها، بعضها ببعض، على قدم المساواة، وأن يتم الاختيار بينها على أساس من البرهان، خاصة وأن الإسلام قد جعل الاجتهاد في طلب الحق عبادة، وأن ثواب الله عليها مضمون، وأنه لا يحرم منه أو من قدر منه على الأقل من عجز بعد الاجتهاد عن الوصول إلى الحق أو الصواب، بمقتضي قول الرسول – صلى الله عليه وسلم – "إذا حكم الحاكم فاجتهد فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر واحد"(٤).

---

(١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، نشرة د. إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة بيروت ط – ١٩٨٣، مجلد ١، ج١، ص٢٠.

(٢) انظر: السابق، مجلد ١، ج١، ص ٢٥.

(٣) تقييد العلم، تحقيق يوسف العش، دار إحياء السنة النبوية، ط٢ – ١٩٦٤، ص ٧٩.

(٤) صحيح البخارى (طبع استانبول ١٩٨١): كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ١٥٧/٨ وكذا صحيح مسلم طبعة الشعب: كتاب الأقضية، باب بيان آجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ٣١٠/٤ وانظر مسند أحمد، طبع المكتب الإسلامي، ط٤- ١٩٨٣، ١٩٨/٤.

ويترتب على هذا كله قدر غير مسبوق من الحرية الفكرية، وانطلاق قوى للملكات والطاقات العقلية، التي يدفعها الدين نفسه إلى العمل والنشاط، دون تحجر ولا جمود، وعلى قدر الفهم للإسلام وآدابه وتقاليده، يأتي العمل الفكري، وتتم الحركة العقلية، التي تزدهر، وينمو عطاؤها بتوجيه الإسلام، ويجتمع للمسلم بذلك نوران[1]. ﴿نور على نور﴾ (النور: ٣٥).

٢- كمال الشريعة لا يعني تقييد العقل أو الحجر عليه :

وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على كمال الدين وتمام الشريعة، وتضمن القرآن للأحكام الشرعية، دون تفريط أو نقصان. **ومن هذه الآيات قوله تعالى:**

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينكُمْ وأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ورَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾ (المائدة: ٣).

﴿ومَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ ولا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: ٣٨).

﴿ونَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وهُدًى ورَحْمَةً وبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل: ٨٩).

وقد يستند إلى هذه الآيات من يصفون الإسلام بأنه يقيد حرية الفكر والعقل، لأنه – بحسب رأيهم – قد حدد الأحكام على نحو شامل قاطع، لا يفسح للعقل أي قدر من الحرية في الاستنباط والاجتهاد، والبحث عما يلائم الوقائع المستجدة من الأحكام.

لكن فهم هذه الآيات على هذا النحو لم يكن هو الفهم الذي فهمه أهل الفقه الدقيق منها، فلم يفهم هؤلاء من هذه الآيات أن الله تعالي حجر على عقولهم أن تفكر وتجتهد، اكتفاء بما تحقق للقرآن من كمال، بل فهموا أن القرآن والسنة – التي

(١) انظر في هذا المعنى: معارج القدس، المنسوب إلى الغزالي، مطبعة الاستقامة، بدون تاريخ، ص ٤٦، ٤٧، وانظر للراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين، تحقيق محمد عبد الله السمان، سلسلة الثقافة الإسلامية، ص ٤١، ٤٢.

هي شارحة ومبينة وموضحة لما في القرآن – قد اشتملا على أصول الدين والأخلاق، وأصول الأحكام التي جاءت بها الشريعة، وأن عليهم أن يطلبوا الأحكام الشرعية منهما، فإذا جاءت الحكام الشرعية مفصلة فالواجب – عندئذ – إتباع هذه الأحكام، لأنه لا اجتهاد مع النص كما يقول العلماء. [١]

فإذا جاءت الأحكام على وجه الإجمال، أو لم يأت في بعض المسائل – بذاتها – نص فإن المسلمين مطالبون بالاجتهاد لمعرفة حكم الله تعالى في هذه المسائل، مستندين على ما تقرر في الشريعة من الأصول العامة، والقواعد الكلية التي يجب الاستهداء بها لضبط عملية الاجتهاد، ثم يبقي بعد ذلك أمور الدنيا التي لم يرد فيها تشريع بعينه، وهي التي تدخل فيما يسميه بعض الأصوليين منطقة "المباح"، أو منطقة "العفو"، فإن للعقل أن يتصرف فيها بالفهم والتقدير والاختيار، مراعياً ما دعت إليه الشريعة من جلب للمصالح، ودرء للمفاسد، ورفع للحرج والمشقة، وتحقيق لليسر والرحمة، ورعاية للعرف، وتقدير لظروف الزمان والمكان، وفهم للضرورات، وتقديرها بقدرها، إلى غير ذلك من المبادئ التي يمكن للعقل أن يهتدي إليها في هذه المساحة الكبيرة التي تركها الشرع له، رحمة به، ومراعاة لظروفه وأحواله. ولو أراد الله عز وجل أن يقيد الإنسان فيها بحكم معين، لفعل، كما فعل فيما جاء من الأحكام الشرعية المفصلة، ولكنه ترك ذلك رحمة وعفواً، كما يدل على ذلك حديث أبي الدرداء، الذي يرفعه إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم- "ما أحل الله في كتابه فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت (عنه) فهو عافية، فاقبلوا من الله عافيته، فإن الله لم يكن لينسي شيئاً. ثم تلا هذه الآية: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾"[٢] (مريم: ٦٤).

---

(١) وإن كان يبقي في هذه الحالة، الاجتهاد في فهم النص وتحديد مدلوله، بمعرفة أسباب نزوله، وأحوال تطبيقه، وعلاقته بغيره من النصوص من حيث الخصوص والعموم، والقيد والإطلاق، ونحو ذلك من أوجه الاجتهاد التي برع الأصوليون في بيانها ووضع الضوابط لها.

(٢) تفسير ابن كثير، طبعة الشعب، تحقيق د. محمد إبراهيم البنا، ومحمد أحمد عاشور، وعبد العزيز غنيم، مجلد ٢٤٥/٥، وقال المحققون في تخريجه هامش ٤ من الصفحة نفسها: أخرجه السيوطي في الدر المنثور عن ابن المنذر وابن أبي حاتم والبزار والطبراني وابن مردويه والبيهقي في سننه والحاكم وصححه، ٢٧٩/٤.

ويتفق هذا مع ما ورد في الحديث الصحيح من قوله – صلى الله عليه وسلم-: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحد حدوداً فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء، رحمة بكم، غير نسيان فلا تسألوا عنها"[١] وليس على العقل من قيد في هذا الباب الواسع إلا البعد عن معصية الله ورسوله، وإيقاع الناس في الضرر، الذي تسعى الشريعة لإزالته بكل سبيل حتى بقبول الضرر الأقل فداء للضرر الأكبر[٢].

ومعنى ذلك أن كمال الشريعة لا يحول دون اجتهاد العقل، في مجال الأحكام الشرعية ذاتها، فهو يجتهد في فهمها، تمهيداً لتطبيقها على الوقائع والنوازل، أو يجتهد في استنباط الأحكام الجزئية من الأحكام الكلية التي وردت في الشريعة، ثم يجتهد اجتهادا أكثر طلاقة واتساعاً في منطقة العفو التي تحدثنا عنها، ثم هو مطالب – مع ذلك – بالنظر في الكون ومخلوقاته لاكتساب مزيد من العلم بها، والمعرفة بظواهرها، واستخلاص القوانين التي أودعها الله تعالى فيها، وقد يجد في القرآن الكريم من الإشارات الهادية ما يدفعه إلى الحرص على طلبها، والتعمق في معرفتها، وليس عليه في هذا البحث والنظر، والكشف، والاختراع قيد من الشرع أو تكبيل لجهوده، وما دام يلتزم –في بحثه جهده – بطلب الحقائق، والبعد عن الهوى، والبراءة من التقليد الذي لا يقوم على بينة، وهي شروط نجد نظيراً لها فيما يضعه علماء مناهج البحث، تحقيقاً للموضوعية، وتوفيراً لأسباب النجاح والتقدم، دون عوائق أو عقبات.

---

(١) أورده ابن كثير في تفسير الآية ١٠١ من المائدة انظر ٣- ٢٠٢، وانظر في توضيح هذا المعنى وتقريره: تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣، مجلد ١٢٤/٧، ١٦٧، ١٦٨، وكتاب د. يوسف القرضاوى: الإسلام والعلمانية وجها لوجه، دار الصحوة، ط ١٩٨٧/١، ص ١٥٧.

(٢) من القواعد الفقهية الأصولية أن الضرر يزال، وهي تقضي أن الضرر لا يزال بالضرر، إلا إذا كان أحد الضررين أعظم، فيرتكب الأخف لئلا يقع الضرر الأعظم، ويندرج تحت ذلك فروع كثيرة من أشهرها أكل الميتة للمضطر. انظر: جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، لبنان، ط١، ١٩٧٩، ص٨٣-٨٨.

ولعل هذه المعاني تتأكد بما نذكره من أفهام بعض السابقين من المفسرين والفقهاء الأصوليين، وغيرهم.

ومن هؤلاء: القرطبي الذي يفسر آية الأنعام ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ بقوله: "ما فرطنا في الكتاب من شيء، أي في اللوح المحفوظ، فإنه أثبت فيه ما يقع من الحوادث. وقيل: أي في القرآن. أي ما تركنا شيئا من أمر الدين إلا وقد دللنا عليه في القرآن: إما دلالة مبينة مشروحة، وإما مجملة يتلقى بيانها من الرسول عليه الصلاة والسلام، أو من الإجماع أو من القياس، الذي ثبت بنص الكتاب ... فصدق خبر الله بأنه ما فرط في الكتاب من شيء إلا ذكره: إما تفصيلا وإما تأصيلا"(١).

ويفهم من قول القرطبي أن الكتاب في الآية يفسر بمعنيين: اللوح المحفوظ الدال على علم الله تعالى، الذي لا يغيب عنه شيء مطلقاً، لا صغيراً ولا كبيراً، والإحصاء هنا شامل كامل تام كما يدل على ذلك لفظ الآية، ولعل هذا المعنى هو الراجح بدلالة السياق الذي يتحدث فيه صدر الآية عن أن الدواب والطيور خاضعة لسنن وقوانين، فهي أمم كغيرها من الأمم.

أما المعنى الثاني من معاني الكتاب فهو القرآن الكريم، ومعنى الآية على هذا الفهم يتجه إلى شمول القرآن لأصول الدين وأصول الأحكام، وهي تأذن باجتهاد العقل، الذي دل الشرع عليه، ومعنى ذلك أن الاجتهاد لا يطعن في شمول القرآن لأحكام الشريعة، لأن الاجتهاد مستند إليه، ومعتمد عليه، ومقيد به، والقرآن مشتمل – إذن – على الأحكام، بحسب تعبيره "تفصيلا أو تأصيلا".

ويضيف الشاطبي جانبا آخر يكتمل به هذا الفهم الذي وجدناه لدى القرطبي، حيث يذكر الشاطبي أن الشريعة جارية على مذاهب العرب، وهم أمة

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، طبعة الشعب، ص٢٤١٧ ويقترب الشيخ رشيد رضا في تفسيره للآية من هذا المعنى، حيث يبين أن القرآن جامع لأصول الدين وقواعده وأحكامه وحكمها، وأنه تضمن ذلك كله بالنص أو الفحوى انظر: تفسير المنار، ٧- ٣٣٠.

أمية، وقد رتب على هذا الفهم عدداً من النتائج، واستخلص عدداً من القواعد، ومن بينها "أن الناس قد تجاوزوا– في الدعوى على القرآن – الحد، فأضافوا إليه كل علم، يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات، والتعاليم، والمنطق، وعلوم الحروف، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها"(١).

ويرفض الشاطبي هذا الاتجاه الذي يرجع العلوم كلها إلى القرآن، حتى ما كان منها من العلوم البشرية الدنيوية كالطبيعة والرياضيات ونحوها، ومن الأسباب التي دفعته إلى هذا الرفض ما هو معلوم من أمية العرب الذين نزل عليهم القرآن، ثم ما هو معلوم من أحوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم. وقد كانوا أعرف بالقرآن، وما أودع الله تعالى فيه من العلوم "ولم يبلغنا أنه تكلم أحد منهم في شيء من هذا المدعى، سوى ما تقدم، وما ثبت فيه من أحكام التكليف وأحكام الآخرة، وما يلي ذلك. ولو كان لهم في ذلك خوض ونظر لبلغنا... إلا أن ذلك لم يكن. فدل على أنه غير موجود عندهم"(٢).

ثم يتطرق الشاطبي إلى مناقشة هؤلاء القائلين بأن القرآن متضمن للعلوم الكونية والرياضية والمنطقية، بما تشتمل عليه من قواعد وتفصيلات، مستدلين لرأيهم ببعض الآيات التي أشرنا إليها من قبل(٣). ولا يوافقهم الشاطبي على هذا الفهم الذي فهموه من هذه الآيات، لأن فيه من التوسع ما لا تدل الآيات عليه "فأما الآيات فالمراد بها عند المفسرين ما يتعلق بحال التكليف والتعبير (كذا ولعلها التعبد) والمراد بالكتاب .. اللوح المحفوظ. ولم يذكروا فيها ما يقتضي تضمنه لجميع العلوم النقلية والعقلية"(٤).

---

(١) أبو إسحاق إبراهيم بن موسي الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، دون تاريخ، ٢- ٧٩.

(٢) السابق: ٢-٧٩.

(٣) كالآية ٣٨ من سورة الأنعام، والآية ٨٩ من سورة النحل.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٢-١٨، وكلامه يدل على أن هذا هو رأي المفسرين، وليس رأيه فحسب، ويصدق هذا على ما ذكره القرطبي من قبل، وعلى ما ذكره ابن كثير في تفسيره للآية ١١١ من سورة يوسف، حيث يذكر أن البيان والتفصيل ينصب على أمور الدين المتعلقة بالعقائد والأحكام وأمور الغيب، انظر، مجلد ٤- ٣٤٩، وكذا تفسير المنار، ٧- ٣٣٠.

ولا ينفرد المفسرون بهذا الفهم، بل يشاركهم فيه فقهاء كابن تيمية وبعض المنتمين إلى فكره ومدرسته، وأصوليون من الأشاعرة والمعتزلة[١] على نحو يوضح أنهم – جميعاً – كانوا يمثلون اتجاهاً كان أصحابه حريصين على عدم إقحام القرآن في تفصيلات العلوم ومسائلها المتغيرة، اكتفاء بما في القرآن من الهداية العامة، وما تضمنه من أصول العقائد والأخلاق والأحكام.

وإذا كان هؤلاء المفسرون والفقهاء والأصوليون يتحدثون عن علاقة القرآن بالعلوم العقلية والطبيعية ونحوها فإن أبا الوفاء بن عقيل – أحد كبار فقهاء الحنابلة في القرن السادس الهجري – قد نظر إلى المسألة من زاوية خاصة تتعلق بعلم السياسة، ودور العقل المسلم في صياغة أحكامها، واستنباط تفصيلاتها، وقد أفصح عن رأيه في محاورة جرت بينه وبين فقيه آخر، قال: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع"، وعلق ابن عقيل على هذا التحديد للسياسة بقوله: "فإن أردت بقولك: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت (لا سياسة إلا ما نطق به الشرع) فغلط وتغليط للصحابة"[٢]؛ وذلك لأن الصحابة قد فعلوا بعض الأشياء على سبيل السياسة الشرعية دون أن يكون فيها، بذاتها، نص شرعي، ومن هذه الاجتهادات نفي عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – لنصر بن حجاج،

---

(١) انظر لرأي ابن تيمية: د. محمد رشاد سالم: المدخل إلى الثقافة الإسلامية، طبع دار القلم، الكويت، ط٣، ١٩٧٧ ص ١٣٠، وهو يستخلص رأي ابن تيمية من مخطوط له، وانظر في رأي بعض رجال مدرسته: ابن أبي العز الحنفي (علي بن علي بن محمد) شرح العقيدة الطحاوية، طبع المكتب الإسلامي، بعناية زهير الشاويش، ط٦ – ١٤٠٠هـ، ص٢١٩، ومن أصوليي المعتزلة أبو الحسين البصري. انظر كتابه، المعتمد تحقيق محمد حميد الله، د. أحمد بكير، ود. حسن حنفي، طبع دمشق ١٩٦٥، ٧٤٦/٢ ومن أصوليي الأشاعرة: سيف الدين الآمدى، انظر كتابه الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق الشيخ عبد الرزاق عفيفي، طبع المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٢، ج٤ – ٣٨، وانظر، ٤-٥٥.

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، طبعة الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد – دار الفكر – لبنان، ط- ١٩٧٧، ج٤ – ٢٧٢ وما بين القوسين مزيد لتوضيح المعنى.

مخافة افتتان المسلمين به، وتحريق المصاحف المخالفة لمصحف عثمان، للقضاء على عوامل الفتنة والفرقة بين المسلمين، وتحريق على للزنادقة الذين قالوا بإلوهيته. وهي مسائل ليس فيها نصوص شرعية خاصة بها، ويمكن أن يضاف إليها أشباه كثيرة أخرى، اجتهد فيها الصحابة، على ضوء فهمهم لقاصد الشريعة وأصولها الكلية[١].

ويعلق ابن القيم على هذه المحاورة بما يدل على موافقته على ما انتهي إليه ابن عقيل، بعد أن وجه النظر إلى ما وقعت فيه طائفتان من تفريط المفرطين الذين عطلوا حدود الشريعة وضيعوا حقوقها، ومن جرأة أهل الفجور الذي جعلوا الشريعة قاصرة عن القيام بمصالح العباد، "وكلتا الطائفتين أتيت من قبل تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، فإن الله أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض فإذا ظهرت أمارات الحق، وقامت أدلة العقل، وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله، ودينه ورضاه وأمره. والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين ما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة الحق، ومعرفة العدل، وقيام الناس بالقسط فأي طريق استخرج بها الحق، ومعرفة العدل، وجب الحكم بموجبها ومقتضاها"[٢].

وبهذا الفهم الصحيح ينفتح أمام العقل – بمقتضى الشرع نفسه- أبواب كثيرة للفهم والاستنباط، وللبحث عن علل الأحكام، والاجتهاد في معرفة الحكم الشرعي، المتضمن في الأحكام الكلية المنصوص عليها، ومعنى ذلك أن للعقل

---

(١) إعلام الموقعين، ٢٧٢/٤.

(٢) السابق: ٤- ٣٧٢، ٣٧٣ والنص من ٣٧٣، وقد أثبتنا النص – على طوله – لأهميته، ولصدوره عن فقيه حنبلي سلفي في هذه المسألة الهامة. وللنص بقية يمكن الرجوع إليها، ٣٧٣/٤- ٣٧٥.

دوراً في الفهم والاستنباط فيما يتعلق ببعض أمور الدين نفسه، وبخاصة في أبواب المعاملات التي تفترق عن العبادات، في أن العبادات – كما يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور "مبنية على مقاصد قارَّة، فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والعصور إلا في أحوال نادرة، تدخل تحت حكم الرخصة. فأما المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها، باختلاف الأحوال والعصور. فالحمل فيها على حكم لا يتغير، حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة"(١).

وبهذا الفهم ينفتح - كذلك- أما العقل باب واسع من أبواب علوم الدنيا، التي يجدر بالعقل، بمقتضي الإسلام وتوجيهه، أن ينهض لمعرفتها وكشف أسرارها. والمسلم يفعل ذلك دون أن يحس حرجا يصرفه عن القيام بهذا الأمر، ودون أن يقع في مخالفة لأوامر دينه، بل إنه يمكن القول – على العكس من ذلك – بأنه إن لم يقم بواجب العلم والاجتهاد – يقع في المخالفة لأوامر الدين، لأن أسرار الله في الوجود وآياته في الكون لا يدركها ولا يعرف حكمتها إلا العالمون.

﴿ وتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ومَا يَعْقِلُهَا إلاَّ العَالِمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣).

﴿مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ﴾ (الروم: ٢٢).

وللعقل في هذه المجالات الواسعة، التي تتعلق بالكون والإنسان والحيوان والنبات وسائر الكائنات والظواهر الطبيعية – علوم كثيرة تتجلى فيها ملكاته، وتظهر فيها إبداعاته، وتتكامل فيها خبراته، دون قيود، ولا سدود.

ومن جملة ما يتميز به القرآن – في هذا الصدد – أنه لا يقيد العقل البشري بمقولات قد يتعذر إثباتها، أو قد تدل المشاهدة وثمرات العلوم على أمر مضاد لها، بل إنه يكتفي – في أكثر الأحيان – بالدلالة العامة، التي توجه العقل إلى ملاحظة ما في الوجود – على اختلاف أنحائه – من دلائل القدرة والإحكام

(١) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، طبع الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨، ص١٣٧.

والإتقان. وقد لاحظ أبو الريحان البيروني هذه الملاحظة في أثناء حديثه عن علوم الفلك، والنجوم عند أهل الهند حيث بين أن أمر الهند، وعلومها فيما يتعلق بصورة السماء والأرض قد جرى فيما بينهم "على خلاف الحال بين قومنا، وذلك أن القرآن لم ينطق في هذا الباب – وفي كل شيء ضروري – بما يحوج إلى تعسف في تأويل، حتى ينصرف إلى المعلوم بالضرورة، كالكتب المنزلة قبله، وإنما هو في الأشياء الضرورية معها حذو القذة بالقذة، وبإحكام من غير تشابه، ولم يشتمل أيضاً على شيء مما اختلف فيه، وأيس من الوصول إليه مما يشبه التواريخ"(١).

وإذا كان لنا أن نتابع المقارنة فإننا نشير إلى ما ذكره أبو الحسن العامري عن تميز الإسلام بموقفه من الاجتهاد والاستنباط، ودور العقل فيهما، على ما سواه من النظم والأديان الأخرى: سماوية أو غير سماوية، حيث تقف جهود أتباعها عند حد النصوص، لا تتعداها إلى الاستنباط والاجتهاد، فالعادة، بتفريع المسائل الحادثة، معدومة فيهم "فإن أديانهم محمولة على التقليد المحض، وأبواب النظر محظورة عليهم، وليس لهم أن يتجاوزوا المنصوص في الاستنباط"(٢)، ولا شك أن مثل هذا الموقف يؤدي إلى تقييد العقل وتكبيله، وتحويله إلى أداة للحفظ والتكرار، كما أن شغله بالتفصيلات الجزئية الكثيرة

(١) أبو الريحان البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة، طبع دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد الدكن بالهند، ١٩٥٨، ص٢١٩، وقارن فيما يتعلق بالتوراة التي تحدد تاريخ بداية خلق الكون بأقل من ستة آلاف سنة: موريس بوكاي: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، دار المعارف، ١٩٧٩، ص ٤٧، ٥٩، وقارن كذلك موقف الكنيسة الغربية التي عززت في المجتمع الغربي تفسيرا عجيبا للمعرفة، وهو تصور يستخلص من العقيدة المسيحية تفسيراً كاملا وثابتا لكل ظواهر الطبيعة، بحيث انصرف الناس بسببه عن ملاحظة الطبيعة ملاحظة مباشرة، ووقف ذلك حجر عثرة في طريق التفسير العلمي للظواهر، كما أدى إلى خمول ملكات الملاحظة والابتكار والاكتشاف، انظر د. زينب الخضيري: ابن سينا وتلاميذه اللاتين، طبع الخانجي، ط١ – ١٩٨٦، ص ١٣، ١٤.

(٢) الإعلام بمناقب الإسلام: مرجع سابق، ١٨٠، ١٨١.

التي تستنفذ طاقته، سبب آخر من أسباب تعطيل العقل عن الإبداع والترقي في سلم المعرفة والإدراك لنفسه وللكون المحيط به.

ولنا أن نقتبس من تاريخ الحضارة الإنسانية ما يؤكد هذه الملاحظة حيث يشيد "ولز" بما حققه الصينيون في عصور سابقة من تاريخهم، ولكنه يلاحظ أنهم لم يستمروا في مواصلة تقدمهم، وقد قدم تفسيرات لأسباب هذا التوقف، كان من بينها أن الذهن الصيني في القرون الأربعة أو الخمسة الأخيرة لم يتقدم على الرغم مما له من مميزات، بسبب وقوعه أسيراً لصيغ من الفكر، بلغت من الإحكام التفصيلي والصعوبة حداً، جعل طاقة البلاد العقلية مستنفدة استنفاداً عظيما في تحصيلها، ويعلق "ولز" على هذا الرأي بأنه جدير بالنظر والفحص[١].

وقبل أن نترك هذه الفكرة حول ضرورة الاجتهاد الذي تدعو إليه النصوص الشرعية نفسها – كما أسلفنا – نشير إلى أن ما وجدناه لدى عديد من الفقهاء والأصوليين والمفسرين من فهم لبعض الآيات القرآنية الدالة على كمال الشريعة يجد له سندا شرعياً في بعض الوقائع الثابتة عن الرسول – صلى الله عليه وسلم-، ومنها حادثة "تأبير النخل" المشهورة التي وقعت على عهد الرسول، حين مر على قوم كانوا يقومون بتلقيح النخل، فأشار عليهم بعدم تلقيحه، ظنا منه أن التلقيح لا ضرورة له، فتركوا التلقيح، استجابة لأمره، لكن لم ينتج النخل، فلما أخبروا الرسول بذلك قال: "إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإني إنما ظننت ظنا، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل"[٢].

وفي رواية أخرى لما ذكروا له ذلك قال: "إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر"، أو قال شيئاً نحو هذا.

---

(١) انظر: هـ ج ولز: معالم تاريخ الإنسانية، ترجمة عبد العزيز جاويد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣ – ١٩٧٣، جـ٣ – ٧٦٧.

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الفضائل، ٥ – ٢١٢، وانظر رواية مقاربة له في المعنى في مسند أحمد، ٥- ٢٩٨، ورواية أخرى في المسند، ٦ – ١٢٣.

وفي رواية ثالثة قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"(١) فقول الرسول – صلى الله عليه وسلم- واضح في أن الناس أعلم بأمور دنياهم، وهذا – كما يقول النووي في شرحه لهذا الحديث – خاص بأمور الدنيا ومعايشها التي لا تشريع فيها "فأما ما قاله باجتهاده – صلى الله عليه وسلم – ورآه شرعاً فإنه يجب العمل به"(٢).

ويمكن أن يستدل له – كذلك – بما استشار الرسول – صلى الله عليه وسلم – أصحابه فيه من أمور الحرب ونحوها، أو بما اقترحوه عليه فقبله منهم، مثل ما روى في غزوة بدر من أن الحباب بن المنذر جاء إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في غزوة بدر فقال: "أرأيت هذا المنزل، أمنزلا أنزله الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأي والحرب والمكيدة" فاقترح على الرسول منزلا آخر، ووافقه الرسول عليه السلام. ومثل مشورة سعد بن معاذ على الرسول أن يبني له عريش في مؤخرة الجيش ليكون بمأمن من العدو. وقد ارتضي الرسول رأيه، ونحو ذلك ما روي من مشورة سلمان الفارسي بحفر الخندق حول المدينة في غزوة الأحزاب. وقد حدث في الغزوة نفسها أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – لما اشتد على الناس بلاء الحصار أراد أن يصالح رؤساء غطفان على فك الحصار عن المدينة، على أن يعطيهم ثلث ثمارها، ثم استشار الرسول سعد بن معاذ وسعد ابن عبادة فقالا له: "يا رسول الله أمراً تحبه فنصنعه، أم شيئا أمرك الله به لا بد لنا من العمل به، أم شيئاً تصنع لنا؟ قال: "بل شيء أصنعه لكم" وعندئذ ذكر سعد بن معاذ أن أهل غطفان لم ينالوا مثل ذلك ولا أقل منه عندما كانوا جميعاً على الشرك، وأنه ليس لهم أن ينالوا ذلك بعد أن أكرم الله المسلمين بالإسلام. فرضي الرسول قوله ولم يبرم المعاهدة مع غطفان"(٣).

---

(١) صحيح مسلم، ٥ – ٢١٢ ، ٢١٣.

(٢) السابق، ٥- ٢١٢.

(٣) انظر: سيرة ابن هشام، ١- ٦٢٠، ٦٢١، ٢ – ٢٢٣ ، ٢٢٤، وهي من تحقيق الأساتذة مصطفى السقا وإبراهيم الإبيارى، وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة الحلبي، ط ٢ – ١٩٥٥.

ومعنى ذلك كله أن الرسول – صلى الله عليه وسلم- كان يقبل من أصحابه اجتهادهم، وكان يدربهم عليه أحياناً(١).

٣- عقيدة ختم النبوة :

تحدثنا – فيما سبق- عن عناية الإسلام بالعقل وتحريره له من قيود التقليد والجمود، ودعوته المتكررة إلى استثمار طاقاته في الفهم والعلم والكشف عن المجهول، وإذا كانت آيات القرآن ونصوص السنة وإفهام العلماء لهما تؤكد هذه المعاني فإن مما يؤكدها – أيضاً – عقيدة ختم النبوة التي هي من أهم العقائد الإسلامية. وهي تعنى أن محمداً – صلى الله عليه وسلم – هو آخر الأنبياء والرسل، وأنه لا نبي بعده ولا رسول. فباب النبوة قد أغلق بعده، ووحي الله الذي جعله للأنبياء والرسل عليهم السلام قد انقطع.

ولهذه العقيدة جانبان: أولهما – أن دين الله عز وجل الذي تفضل الله به على البشرية على مدار تاريخها الطويل قد بلغ غاية كماله في هذا الوحي الذي أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم، ولذلك وصفه بقوله عز وجل: ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ**﴾ (المائدة: ٣) كما وصف الكتاب الذي نزل على رسوله محمد – صلى الله عليه وسلم- بقوله: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ...**﴾ (المائدة: ٤٨).

وقد كان مما يتفق مع ختم النبوة أن يحفظ الله هذا الكتاب، فلا يناله تحريف ولا تبديل، كما وقع للكتب التي نزلت على الأنبياء السابقين، وبذلك يظل هذا القرآن حجة دائمة على الناس بما تحقق له من الكمال، والحفظ، وبما تحقق له من الإعجاز الذي يجعل العقول المنصفة تقر بأنه كلام رب العالمين، وبأنه ﴿**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ**﴾ (فصلت: ٤٢).

أما الجانب الثاني لعقيدة ختم النبوة – وهو المتعلق بموضوعنا – فهو

(١) يمكن الرجوع في هذه المسألة إلى كتب أصول الفقه عند الحديث عن الاجتهاد.

الجانب الدال على أن الإنسانية قد بلغت درجة من الكمال تستطيع - معها- الاعتماد على نفسها، بعد أن تتزود – من نور الوحي الدائم الخالد، المتمثل في القرآن الكريم- بما يضيء عقلها، ويأخذ بيدها لتواجه مشكلات الحياة المتجددة، وهي - عندئذ- ليست بحاجة إلى نبوة جديدة، ما دام هدى النبوة الأخير مستمراً، ولو لم تصل البشرية إلى ما وصلت إليه من الكمال لما كانت أهلا لحمل هذه الرسالة الخالدة، ولكانت بحاجة متجددة إلى نبوات جديدة متعاقبة. ويشير المفكر الإسلامي محمد إقبال إلى هذا المعنى بقوله – وإن يكن قد خانه التعبير-: "إن النبوة في الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة (!) وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمداً – إلى الأبد – على مقود يقاد منه، وأن الإنسان – لكي يحصل كمال معرفته لنفسه – ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو"(١).

وعلى العقل – إذن – أن يستضيء بما يقتبسه من نور النبوة، ثم هو مطالب – بعد ذلك – بقيادة نفسه والبشرية، مستخرجا أقصي ما لديه من الخبرة والعلم والخير دون عوائق أو قيود.

٤- حاجة العقل إلى الدليل مهما كان قائله :

من الواجبات التي يقتضيها الإيمان وجوب الطاعة للرسول – صلى الله عليه وسلم – فيما أمره الله تعالي بتبليغه أو أذن له فيه، وذلك لأنه مبلغ عن الله تعالى، ومشرع بأمره وإذنه، لا بهوى نفسه ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ**..﴾ (النساء: ١٠٥).

ولذلك يقول الله تعالى: ﴿**ومَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ومَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا** ...﴾ (الحشر: ٧). ويقول: ﴿**فَلا ورَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا**

---

(١) تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢ – ١٩٦٨، ص ١٤٤.

وقارن الفكرة نفسها لدى د. معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، الكويت ١٩٨٧، ص ١٠٢، ١٠٣.

فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ ويُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ...﴾ (النساء: ٦٥).

وقد جعل الله طاعته طاعة لله تعالى: ﴿مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ...﴾ (النساء: ٨٠). وحذر من مخالفة أمره في مثل قوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (النور: ٦٣).

ولكن ذلك – في الإسلام – ليس لأحد سوى النبي – صلى الله عليه وسلم – مهما بلغت منزلته: حكما أو عصبية أو علما أو عبقرية، وليس لأحد بعده – صلى الله عليه وسلم – أن يدعى لرأيه عصمة أو قداسة يستعلى بهما على النقد، أو يتمسك بهما في فرض رأيه على الآخرين، ولذلك طولب المؤمنون بأن يرجعوا عند التنازل إلى كتاب الله وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – [فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ والرَّسُولِ إن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ والْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ (النساء: ٥٩).

وقد تقرر هذا المبدأ منذ عصر الصحابة رضوان الله عليهم، فابن عباس رضي الله عنهما يقول: ليس أحد إلا يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله – صلى الله عليه وسلم- [١]. واستقر ذلك لدى التابعين.

وقد قال مجاهد – وهو من التابعين – تعبيراً عنه "ليس أحد من خلق الله إلا وهو يؤخذ من قوله ويترك إلا النبي – صلى الله عليه وسلم-"[٢].

وليس من حق أحد[٣] - إذن- أن يحتكر لنفسه الصواب، أو يدعى لرأيه

(١) أبو طالب المكي: قوت القلوب في معاملة المحبوب، طبعة الحلبي ١٩٦١، ١- ٣٢٦.

(٢) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله. إدارة الطباعة المنيرية وينسب مثل هذا القول إلى الإمام أنس رضي الله عنه، وغيره. انظر، ٢-٩١ والبداية والنهاية لابن كثير، طبع بيروت، ١٤-١٤٥.

(٣) ينطبق ذلك على أهل السنة ولكنه لا ينطبق على الشيعة الذين يشترطون العصمة لأئمتهم. انظر مثلا: أصل الشيعة وأصولها لمحمد الحسين كاشف الغطاء، مكتبة العرفان – بيروت، ط٩، ص١٠٢، وعقائد الإمامية للشيخ محمد رضا المظفر- المطبعة العالمية بمصر، ط٨ – ١٩٧٣، ص ٧٢، وقد ظهر مثل هذا القول بالعصمة لدى محمد بن=

العصمة، وليس من حقه – كذلك – أن يطالب الناس بإتباع رأيه أو احتذاء فكره دون برهان، فليس الناس مطالبين بإتباع الأشخاص، بل إنهم مطالبون بإتباع الحق دون نظر إلى شخصية من يقول به أو يدعو إليه. وقد اشتهرت كلمة الإمام علي بن أبي طالب التي قال فيها: "لا تعرف الحق بالرجال، بل اعرف الحق تعرف أهله"(١). وأصبحت تمثل "تقليدا" معروفاً في البيئة الإسلامية بين العلماء والمفكرين وها نحن نرى أحد الفلاسفة وهو أبو الحسن العامري يكرر معنى هذه الكلمة محذراً من التقليد لغير المعصوم "فإن الحق لا يعرف بالرجال بل يعرف بنفسه، فيعلم من أصابه، ويعرف من أخطأه"(٢).

ونرى – كذلك – فقهياً يؤكد هذا المعنى، ناصحاً به الملوك وغيرهم من أهل العلم ولاسيما أهل الديانة والاعتقاد، داعياً إلى نبذ التقليد، محذراً من إتباع الرأي أو المذهب لا لشيء إلا لكثرة عدد أتباعه وعزة أصحابه، واعتناق الجماعات والدول "ولكن الواجب أن ينظر إلى صحة المذاهب بدلائلها ويحكم لها بشواهدها ... لأن المراد من العلم والنظر والتبيين والفكر إصابة الحق، والبغية منه الظفر بالصواب، فإذا أصابه فلا معنى للعناد والحد وتضييع المبتغى والمطلوب"(٣).

= تومرت (٥٣٤ هـ) الذي ينسب إلى الأشاعرة. انظر أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت، مهدى الموحدين، تقديم وتحقيق د. عمار الطالبي، طبع الجزائر ١٩٨٥، ص ٢٢٩، ٢٣٠.

وربما وجد لدى بعض الصوفية قول بعصمة الأولياء، ولكن المختار عند الكثيرين منهم هو لفظ الحفظ، أما وصف العصمة فهو خاص بالأنبياء. انظر: قوت القلوب، ٢- ٧٥، ٥٨، والرسالة القشيرية للقشيري، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ود. محمود بن الشريف دار الكتب الحديثة، ١٩٦٦، ٢- ٦٢٥.

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، تحقيق د. عبد الحليم محمود مع مقدمة فيها أبحاث عن التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، طبع دار الكتب الحديثة، ط٧ – ١٩٧٢، ص ١٥٢.

(٢) أبو الحسن العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، ص١٢٢، والعامري يرجع هذه الفكرة إلى قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرۡ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسۡتَمِعُونَ ٱلۡقَوۡلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحۡسَنَهُۥٓ﴾ (الزمر: ١٧، ١٨).

(٣) أبو الحسن الماوردي: نصيحة الملوك، تحقيق خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح – الكويت، ط -١٩٨٣، ص ١٣١، ١٣٢.

ونجد مثل هذا التحذير لدى الغزالي، وإن كان يرى أن الناس يقعون فيما يحذرهم منه(١).

وبمقتضي هذا المبدأ الذي هو أثر من آثار الاعتقاد بأن العصمة منحصرة في النبوة دون سواها، ترعرع الاجتهاد المتعلق بالفقه والتفسير ونحوهما في عصر الصحابة، فلم يلزم أحد منهم غيره باتباع رأيه بسبب ما له من مكانة أو سلطة، بل وقع بينهم اختلاف الرأي الذي كان يستند إلى قوة الدليل ووثاقة الحجة قبل أي اعتبار آخر، فهذا عمر بن الخطاب يلقى رجلا كان يستفتي في مسألة فذهب إلى علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت، وهما من كبار فقهاء الصحابة، فلما رجع الرجل سأله عمر عن الحكم فقال: "قضى علي بكذا، وزيد بكذا. فقال لو كنت أنا لقضيت بكذا. قال: ما يمنعك والأمر إليك؟ قال: لو كنت أردك إلى كتاب الله، أو سنة رسول الله – صلى الله عليه وسم لفعلت، ولكنى أردك إلى رأيي، والرأي مشترك"(٢).

ويعبر الآمدى عن هذا المسلك الذي سلكه الصحابة بقوله إن الصحابة "قد اتفقوا على تسويغ خلاف بعضهم لبعض، من غير نكير على ذلك، بل ونعلم أن الخلفاء منهم كانوا يولون القضاة و الحكام، مع علمهم بمخالفتهم لهم في الأحكام، ولم ينكر عليهم منكر"(٣).

وتابع أئمة الفقهاء ما جرى عليه الصحابة، فلم ينكر أحدهم على الآخرين أن يجتهدوا مثلما يجتهد، وكان قائلهم يقول: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب، وكانت المناظرات التي تجرى بينهم من أسباب

(١) انظر: الإحياء، طبع مؤسسة الحلبي وشركاه، ١٩٦٧، ١– ٣٦، وقارن المنقذ، ص ١٥٥.

(٢) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ٢- ٥٩ وابن القيم: إعلام الموقعين، ١-٥٤، وقد كان عمر عندئذ أميراً للمؤمنين، ولكنه لم يجبر أحداً على الالتزام برأيه، ولم يحكم ببطلان اجتهاد الآخرين.

(٣) الآمدى: الأحكام في أصول الأحكام، ٤- ١٩٣.

عنايتهم البالغة بتحرير الأدلة والتدقيق فيها، ولم يكن من حق أحد أن يلزم الآخرين باتباع رأيه بل إن أحدهم، وهو الإمام مالك بن أنس قد عرض عليه أحد الخلفاء العباسيين أن يكون مذهبه الفقهي هو "المذهب الرسمي" للدولة العباسية بحسب التعبير الحديث، بحيث لا يفتى أحد إلا بمقتضاه في سائر الأمصار التابعة لدولة الخلافة، ولكن الإمام مالكا اعتذر قائلاً: يا أمير المؤمنين لا تفعل. فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به من اختلاف الناس: أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس، وما اختار كل بلد لأنفسهم"(١).

وقد أحسن الإمام مالك إلى نفسه، وإلى الناس، حينما لم يفرض عليهم رأيه، وكان مسلكه العلمي النبيل، المشبع بالروح الإسلامية الأصيلة عاملا من عوامل دعم الحرية الفكرية المنبثقة من نصوص الإسلام، ومن واقع التطبيق في العصور الإسلامية الأولى.

وقد ترتب على تلك المبادئ التي وضعها الإسلام، والتقاليد التي انبنت عليها أن الإسلام "فَسَحَ مكانًا رحبًا للحرية الشخصية، ولميل مذاهبه للنزعة الفردية، وذلك بسبب غياب سلطة رسمية مفوضة بالتفسير والتأويل"(٢).

ويذكر هنرى كوربان أن الإسلام ليس فيه كهنوتية، وإذن "فليس في الإسلام جمود عقائدي، ولا سلطة جبرية، ولا مؤتمر يحدد العقائد على عكس ما حدث للمسيحية"(٣). ويذكر جولد تسيهر أن العقائد الإسلامية لا يمكن المقابلة بينها وبين العناصر الدينية الأساسية في أية كنيسة مسيحية، فليس في الإسلام

---

(١) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ١- ١٣٢.

(٢) هنرى لاوست: نظريات ابن تيمية في السياسة والاجتماع، ترجمة محمد عبد العظيم علي، وتقديم د. مصطفى حلمي، دار الأنصار، ط١ -١٩٧٦، ج١ – ١٢٤.

(٣) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، منشورات عويدات بيروت، ط١ – ١٩٦٦، ج١ – ٤٠.

"مجامع" دينية تضع القواعد الدينية، والصيغ الاعتقادية التي يتحتم اعتمادها بعد ذلك، كرمز يدل على الدين الصحيح، ولا توجد في الإسلام وظائف كهنوتية أو سلطة دينية تمثل المعيار القويم للسنة"(١).

ويتفق "ولز" معه في هذه الملاحظة قائلا إنه ما يزال للإسلام حتى يومنا هذا فقهاء ومعلمون ووعاظ ولكن ليس له كهنة ولا قساوسة(٢).

ثالثًا- آثار ونتائج :

أ- كان الإسلام – بما وضعه من مبادئ، وما أرساه من تقاليد هو الدافع الأعظم والمحرك الأكبر لتلك النهضة الفكرية العلمية التي يقل نظيرها في تاريخ البشرية. وقد وصفها جورج سارتون بأنها معجزة العلم العربي، «آتين بكلمة معجزة، لترمز إلى تفسير ما بلغ إليه العرب في الثقافة والعلم، مما يخرج تقريبا عن نطاق التصديق»(٣)، وقد كان من ثمراتها أن الإسلام قد اتسع صدره لتراث الأمم الأخرى، وبخاصة في الجانب العلمي، الذي وجد في الإسلام ما يغذيه وينميه، ويكمله، وذلك لأنه لم يضع كما يقول برنال «قيودا على الفكر البشرى مثلما فعلت المسيحية»(٤)، ولم يكن

---

(١) انظر: جولد تسيهر: العقيدة الشريعة في الإسلام، ص١٦٢.

(٢) انظر: معالم تاريخ الإنسانية، ٣ – ٣٠٨.

ويشير هؤلاء الكتاب من طرف خفى إلى ما قامت به الكنيسة في العصور الوسطى الأوربية من كبت وإرهاب وحرمان وإحراق للعلماء لكي يتراجعوا عن آرائهم التي ثبت – فيما بعد – صوابها. وقد ذكر ستيوارد الأمريكي ذلك صراحة في رده على من يتهمون الإسلام بأنه يجافي الحرية الفكرية، انظر كتابه: حاضر العالم الإسلامي، ترجمة عجاج نويهض، تعليق الأمير شكيب أرسلان، طبع دار الفكر، بيروت، ط٤ – ١٩٧٣، مجلد ١/ ج١، ٢٦٧ ، ٢٦٨.

(٣) الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط ترجمة د/ عمر فروخ. نشر مكتبة المعارف في بيروت، ط ١، ١٩٥٢ ص٤٩.

(٤) جون ديزموند برنال: العلم في التاريخ، ترجمة د. على ناصف، طبع المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط١ – ١٩٨١، ج١ – ٢٩٨.

الجانب النفعي العلمي – وحده – هو الذي أغرى المسلمين بترجمة التراث الأجنبي، بل إن موقف الدين الإسلامي من العلم كان هو العامل الحاسم، وكان كما يقول روزنتال "هو المحرك الكبير لا للحياة الدينية فحسب، بل للحياة الإنسانية في جميع جوانبها، وموقف الإسلام هذا هو الدافع الأكبر في السعي وراء العلوم، وفي فتح الأبواب للوصول إلى المعارف الإنسانية"(١).

ب- لم يكن الإسلام مانعاً للتقدم، ولا معوقا للنهضة. ولم يقف حجر عثرة في وجه تقدم الفكر، ولم يكبت المواهب والعقول كما قال رينان وغيره، بل إنه في ظل الإسلام تفتحت مواهب وأنتجت عقول ما كان لها أن تسهم – من قبل – في الإبداع الفكري والإنتاج العلمي، لا لدى الآريين ولا غيرهم، وأقصد بذلك فئة الموالي التي ما كان لها أن تسهم بشيء لدى اليونان أو غيرهم، فلقد كان هؤلاء يوضعون – لدى أفلاطون – في طبقة المنتجين من الزراع والصناع ونحوهم، وليس لهؤلاء أن يغادروا طبقتهم أو يشغلوا أنفسهم بفن راق أو فكر رفيع، لأن كل إنسان أسير طبقته التي ولد فيها(٢). وكان أرسطو ينظر إلى هؤلاء على أنهم "أدوات" إنتاجية، لا فرق بينهم وبين الآلات إلا في أنهم يتنفسون، فالعبد آلة متنفسة، والآلة عبد غير متنفس(٣). وأمثال هؤلاء ليسوا جديرين بأن تتجه إليهم نفوس الأحرار بالمودة أو المحبة، وليس في إمكانهم واستطاعتهم أن يبدعوا فكرا أو شيئاً في العلم ذا قيمة.

---

(١) فؤاد سزكين: محاضرات في تاريخ العلوم – طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩، ص١٣.

(٢) انظر مقدمة د. فؤاد زكريا لترجمة كتاب الجمهورية لأفلاطون، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ٨٧، ٨٨.

(٣) انظر: أرسطو: الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، طبع وكالة المطبوعات – الكويت، ط١ – ١٩٧٩، ص ٢٩٧.

ولكن الإسلام – الذي يكرم الإنسان في ذاته، ويسقط المظاهر الشكلية التي اصطنعها البشر للتفرقة بينهم كاللون أو السلالة أو العصبية ونحوها يفسح صدره لهؤلاء الموالي، وينزلهم المكانة التي تليق بتدينهم وعلمهم، ولا يحرمهم من الرفعة في المجتمع ما داموا قد صاروا جديرين بها، ولذلك وجدنا "الموالي" يتصدرون حلقات الدرس، ويبرزون في تحصيل العلم وتعليمه، حتى لقد فزع من ذلك بعض الحكام من العرب، كعبد الملك بن مروان الذي علم أن مدارس العلم بأكبر البلاد الإسلامية في عهده كان يتزعمها الموالي، فقال للزهري (وهو عربي): «والله لتسودن الموالي على العرب حتى يخطب لها على المنابر، والعرب تحتها. قال: قلت (الزهري). يا أمير المؤمنين، إنما هو أمر الله ودينه، من حفظه ساد، ومن ضيعه سقط، ثم بين الزهري أن هؤلاء الموالي إنما سادوا بالديانة والرواية أي بالعلم»[(١)].

ج- بل إن الإسلام قد اتسع صدره، واتسعت لغته العربية – وهي لغة الإسلام الأولى، التي بها نزل القرآن، وتحدث بها الرسول صلى الله عليه وسلم – لتراث وفكر جماعات لم تكن مسلمة، لكنها عاشت تستظل بظل الإسلام، ويقرر ذلك جورج سارتون الذي يصف علاقة المسلمين بغير المسلمين بأنها كان علاقات ودية أو على الأقل لا عدوان فيها «لأن المسلمين عاملوا رعاياهم بكل رحمة وسماحة، وبعنايتهم وتشجيعهم نشرت بحوث كثيرة، وأعمال علمية باللغة العربية، ألفها غير المسلمين، منهم صابئون ونصارى ويهود وسامريون.. وحتى نهاية القرن الثاني عشر كانت العربية لغة اليهود الفلسفية والعلمية»[(٢)].

---

(١) انظر التفصيل في مقدمة ابن الصلاح، طبع دار الكتب العلمية – بيروت، ١٩٧٨، ص ١٩٩ وانظر رواية أخرى متفقة معها في المضمون أوردها ابن عبد ربه في العقد الفريد، ٣ -٤١٥ – ٤١٦، لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة ١٢٥٩.

(٢) سارتون: تاريخ العلم والأنسبة الجديدة، ص ١٦١ ترجمة إسماعيل مظهر، دار النهضة العربية ١٩٦١ وقارن: المسلك المضاد الذي سلكته الدولة الرومانية عندما خلت في=

د- إذا كان الإسلام – بما وضعه من مبادئ، وبما أرساه من تقاليد، سبقت الإشارة إليها – قد هيأ السبل، لكي يمارس العقل المسلم نشاطه الفكري دون عقبات، فإن الإسلام قد أعطى هذا العقل دفعة إيجابية كبرى كان لها أكبر الأثر في نشأة تلك العلوم التي سميت بالعلوم النقلية أو الشرعية(١).

وهي التي تشمل هذه العلوم التي نشأت حول المصدرين الأصليين للإسلام وهما كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

إنما كان للإسلام هذا الأثر لأسباب متعددة منها أن الإسلام قد حث على العلم، وجعل طلبه عبادة، ورفع أهل العلم إلى أعلى المنازل، ووعدهم بالثواب العظيم عند الله تعالي، وجعل أجرهم دائما موصولا، وجاءت في ذلك آيات وأحاديث كثيرة(٢). كانت سببا في توجه العقول إلى طلب العلم والإجادة له. وعلى حين كان المجتمع العربي قبل الإسلام يتغنى "بقيم" الشجاعة وكرم المحتد وقوة العصبية والكرم ونحو ذلك أضاف المجتمع إلى هذه القيم – بعد الإسلام – قيمة جديدة أصبحت موضع الفخر فيه، وهي قيمة العلم التي احتلت موقع الصدارة في المجتمع الجديدة.

= النصرانية حيث طمست معالم الحكمة وأزالت رسومها كما يقول المسعودي في مروج الذهب ١٩٩/١ طبع المطبعة البهية، مصر ١٣٤٦ هـ. وقد تكرر هذا من بعد في الأندلس عندما اضطر المسلمون إلى الخروج منها حيث أحرقت كتب المسلمين. انظر: خوليان ريبيرا: التربية الإسلامية في الأندلس ترجمة د. الطاهر أحمد مكى – دار المعارف، ط١ – ١٩٢١، ص١٧٨ – ١٨١، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٥١، ٢٥٤.

(١) انظر: ابن خلدون: المقدمة، ٤٠٠، ٤٠١، طبعة الشعب.

(٢) يمكن الرجوع إلى مادة علم في المعاجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم وفي أبواب العلام في كتب الحديث، ويمكن الرجوع إلى كتاب جامع بيان العلم وفضله لابن عبد البر وكتاب إحياء علوم الدين للغزالي ج١، ومفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لابن قيم الجوزية لتكوين فكرة حميدة عن العلم ومكانته في الإسلام وحكم طلب العلم، وأنواع العلوم التي تطلب، ونحو ذلك من الموضوعات المتعلقة بالعلم عند المسلمين.

ومنها أن الغاية التي نشأت من أجلها هذه العلوم كانت غاية دينية في المقام الأول، لأنها نشأت بقصد المحافظة على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو لتيسير فهمها، أو لوضع ضوابط الاستنباط منهما أو للدفاع عن العقيدة التي اشتملا عليها، بل إن تلك الغاية الدينية كانت من أسباب الاهتمام بعلوم اللغة العربية التي هي لغة القرآن والحديث، ولا سيما بعد أن دخل في الإسلام شعوب من غير العرب، وقد كانوا بحاجة إلى معرفة اللغة التي هي لغة القرآن والحديث، ولا سيما بعد أن دخل في الإسلام شعوب من غير العرب، وقد كانوا بحاجة إلى معرفة اللغة العربية، لأنها وسيلتهم إلى قراءة القرآن والحديث، وأداء بعض الفرائض الدينية كالصلاة. وكان فصحاء العرب يرون واجبا عليهم أن يعاونوا إخوانهم من غير العرب في هذا الصدد. ويذكر ابن النديم ما يوضح ذلك حين روي أن بعض الموالي أخطأ في حديث فضحك منه الناس فقال أحد العلماء: "هؤلاء الموالى قد رغبوا في الإسلام، ودخلوا فيه، فصاروا لنا إخوة، فلو عَمِلنا لهم الكلام"(١).

ثم كان للإسلام الأثر في القيام بحركة الفتوحات التي شملت رقعة فسيحة من الأرض في وقت يسير، فتهيأت الفرصة لاتساع العمران، ووفرة الموارد ورغد العيش، ومن شأن ذلك أن يهيئ للناس فسحة من الوقت تتيح للعقل الفرصة للتأمل الهادئ والتفكير المنتج، قلما تتوفر لمن ينشغل بضرورات الحياة، ومتطلبات العيش، التي تستغرق الوقت والجهد، وربما تطفئ جذوة الفكرة المتقدة، وتخمد حرارتها. وقد أشار ابن خلدون إلى هذا المعنى الذي يشبه أن يكون "قانونا اجتماعيا" حين بين أن الناس ينشغلون بأمور الحياة الضرورية قبل انشغالهم بالأمور الكمالية، فإذا استوفوا حاجاتهم الضرورية كالمأكل والملبس والمسكن كان بإمكانهم أن يصرفوا جزءا من وقتهم وجهدهم لتحصيل الأمور الكمالية، المرتبطة بالتحضر والمدنية "وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكماليات، كان

---

(١) ابن النديم: الفهرست، دار المعرفة للطباعة والنشر – لبنان، ١٩٧٨، ص٦٠.

من جملتها التأنق في الصنائع واستجادتها، فكملت بجميع متمماتها، وتزايدت صنائع أخرى معها مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله"[١].

وينطبق هذا التفسير على حالة العرب قبل الإسلام حيث كانوا مشغولين بطلب الرزق، والدفاع عن النفس، أو شن الغارات على غيرهم، على نحو يحرمهم فرصة التفكير الهادئ والتأمل العميق. كما ينطبق هذا التفسير – كذلك – على تلك الشعوب التي فتح الإسلام بلادها وحررها بعدله وسماحته مما كانت تعانيه من هوان ومذلة واستبداد، وأعطاها من الأسباب ما يدفعها إلى السمو والارتقاء والإسهام في حركة العلم والفكر التي وضع الإسلام أساسها وكان الدافع الأعظم لها[٢].

فعندما[٣] خشي المسلمون على القرآن أن يلحقه تغيير، أو أن يضيع منه شيء بادروا إلى جمعة وتدوينه وكتابته. وعندما رغبوا في المحافظة على قراءته كما كان يقرأ في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته كان ذلك أساس لنشأة علم القراءات، وحين وجدوا أنفسهم بحاجة إلى فهم هذا النص ومعرفة مراميه كان ذلك دافعا إلى نشأة علم التفسير وعلوم القرآن، وكان

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، ص ٣٦٠، طبعة الشعب.

(٢) حتى لقد ذهب ابن خلدون إلى حد القول بأن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم انظر المقدمة، ص٥١٠ – ٥١٢ وما بعدها. وهذا الرأي – وإن كان لا يخلو من مبالغة – يدل على مدى إسهام هذه الشعوب في الحركة التي نشأت في ظل الإسلام وبتأثير منه.

وتجدر الإشارة إلى رأي مضاد يتبناه بعض الدارسين في مقدمتهم الأستاذ ناجي معروف الذي أصدر كتابا ضخما من ثلاثة أجزاء بعنوان "عروبة العلماء" نشرته وزارة الثقافة العراقية واجتهد الباحث فيه في تفنيد دعوى ابن خلدون، وقد طبع الكتاب بأجزائه الثلاثة ١٩٧٦ – ١٩٧٨ ببغداد. ويمكن القول بأن الأمر في الإسلام أعلى من هذه النظريات القائمة على العصبية.

(٣) سنشير إلى هذه النشأة إشارة مجملة راجين أن تتاح الفرصة لتفصيل أوفى فيما بعد إن شاء الله.

للاهتمام بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم أثر في نشأة علم من العلوم التي يحق للمسلمين أن يفخروا بها وهو علم مصطلح الحديث، وقد كان الاهتمام بسيرة الرسول وأخبار حروبه وغزواته أساس لنشأة علم التاريخ الذي استعان علماؤه – في مراحل ازدهاره – بما وضعه علماء مصطلح الحديث من قواعد لنقد الروايات وتمحيص الأخبار وتقويم الرجال، وكان القرآن الكريم والسنة المطهرة هم المصدرين اللذين يرجع إليهما في معرفة حكم الله تعالى فيما يعرض من الوقائع والنوازل، ثم أضيف إليهما مصادر أخرى استند إليها الفقهاء – علميا – في علم الفقه ثم وضعوا ضوابط للأخذ بها في علم أصول الفقه، الذي يحق للمسلمين أن يفخروا به مثلما يفخرون بعلم مصطلح الحديث.

وعندما تعرضت العقيدة الإسلامية للهجوم من أتباع الأديان الأخرى أو ممن لا دين لهم نشأ علم الكلام الذي نشأ – أصلا – للدفاع عن العقيدة. وقد أضيفت إلى هذه العلوم ذات الطابع الديني الواضح علوم أخرى يمكن وصفها بأنها علوم مساعدة، ولم تخل هي – أيضا – من غاية دينية لأن الغرض منها كان الحفاظ على اللغة العربية: لغة القرآن والحديث حتى يمكن فهمها وتفسيرهما والاستنباط منها. و من هذه العلوم علوم اللغة والنحو، ثم أضيف إليهما علم البلاغة الذي كان من أهدافه بيان إعجاز القرآن الكريم وسمو بيانه على كل بيان، وتلك غاية دينية كما لا يخفي.

وقد أقبل المسلمون على هذا النشاط لعلمي بهمة فائقة، ودأب عجيب وجهد منقطع النظير، ولم يكن هناك نشاط يشبهه – كما يقول الأستاذ أحمد أمين "إلا نشاط العرب في فتوح البلدان، وقد نظم العلماء أنفسهم فرقا كفرق الجيش، كل فرقة تغزو الجهل أو الفوضى في ناحيتها .. ففرقة للغة، وفرقة للحديث، وفرقة للنحو، وفرقة للكلام، وفرقة للرياضيات. وهكذا، وهم يتسابقون في الغزو والانتصار وتدوين العلم وتنظيمه تسابق قبائل العرب في الفتوح والغزوات"(١).

---

(١) أحمد أمين: ضحى الإسلام، ٢ -١٩، ط مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩.

وينبغي أن تكون هذه الحركة العلمية الضخمة حاضرة في الأذهان عند الحديث عن أصالة الفكر عند المسلمين، تلك الأصالة التي ينكرها أو يتجاهلها بعض الباحثين في تاريخ هذا الفكر، مركزين النظر والاهتمام على بعض الروافد الأجنبية التي اتصلت به في مرحلة من مراحل نموه، مؤكدين أنه لولا تلك الروافد لما تكون هذا الفكر أصلا.

وتجدر الإشارة – هنا – إلى هذه الظاهرة التي برزت في البيئة العربية ثم الإسلامية بتأثير الإسلام، تلك البيئة التي كانت الكتابة فيها كالعملة النادرة، ولم تكن للكتب ولا للمؤلفات ذكر، ولعلها – إن وجدت – تسجل قصيدة أو معلقة. وغالب ما لديهم من الحكمة يحفظ عن طريق الرواية الشفهية التي لا تكفي – وحدها – لإنشاء علم ذي منهج أو فن مركب، أو فلسفة كاملة. ثم فجأة يأتي الإسلام: معجزته الأولى كتاب، أولى آياته تأمر بالقراءة، وبين ثناياه تتكرر لفظة العلم ومشتقاتها كما لم تتكرر كلمة أخرى سوى لفظ الجلالة وبنور من القرآن، وبنور من السنة تتفجر في قلوب الصحابة – رضوان الله عليهم – ينابيع العلم، فيظهر منهم الفقيه والمفسر، وينبغ فيهم أهل القضاء والإفتاء والإدارة، وعلى أيديهم يتربى جيل التابعين، وتتابع الأجيال، فإذا بنا أمام أجيال من العلماء الكبار الذين يدونون علوم الإسلام دون أن يكون لهم سابق عهد بعلوم أجنبية، بل إن بعض ما ألفوه وكتبوه كان غير مسبوق أصلا وقد لاحظ عدد من مؤرخي الفكر عند المسلمين أن هذا الإنتاج العلمي قد نما بسرعة غير معتادة، ومن هؤلاء روزنتالي الذي قال "إن العلم يبدأ قليلا ثم يكبر غير أن حجم الإنتاج العلمي في الإسلام كان سريعا جدا"(١).

كما لاحظ بعضهم أنه يتسم بالطفرة وأنه أشبه بمعجزة ليس لها نظير في تاريخ البشرية، ومن هؤلاء زيجريد هونكه التي قالت: "إن هذه الطفرة العلمية

---

(١) فرانز روزنتال: علم التاريخ عند المسلمين، ص١٠٢، ترجمة د. صالح أحمد العلى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢ – ١٩٨٣.

الجبارة التي نهض بها أبناء الصحراء، ومن العدم، من أعجل النهضات العلمية الحقيقية في تاريخ العقل البشري .. وإن الإنسان ليقف حائراً أما هذه المعجزة العقلية الجبارة، هذه المعجزة العربية التي لا نظير لها والتي يحار الإنسان في تعليلها وتكييفها، إذ كيف كان من المستطاع أن شعبا لم يسبق له أن يلعب دورا أساسيا أو ثقافيا من قبل، يظهر بغتة إلى الوجود، ويسمع العالم صوته، ويملي عليه إرادته، ويفرض عليه تعاليمه ... إن هذه المنزلة التي بلغها العرب أبناء الصحراء لم تبلغها شعوب أخرى كانت أحسن حالا وأرفع مكانة"(١).

وإننا لنتساءل هنا: هل يمكن تفسير هذه الظاهرة التي تتسم بالطفرة والإعجاز إذا تجاهلنا تأثير الإسلام؟ وهل يمكن أن نتجاهل تأثير القرآن والسنة في نشأة ونمو هذه الظاهرة؟ إن الإنصاف ليقتضي أن نذكر أنه لا يمكن أن نتجاهل أثر القرآن الكريم والسنة النبوية في هذه النهضة العظيمة التي نقلت العرب – والمسلمين – تلك النقلة العظمي في التاريخ. إن كتاب الله في العالم الإسلامي – كما يقول الأستاذ الدكتور إبراهيم مدكور "قاموس للنحاة واللغويين، ومثار فلسفة للباحثين والمفكرين، وذكر يتقرب به المبتهلون".

---

(١) هونكه: شمس الله على الغرب، ترجمة د. فؤاد حسنين علي، دار المعارف ٦٩، ص٢٣٨.

ملخص الوحدة الثالثة

الدارس الكريم، بعد دراسة هذه الوحدة تذكر الأفكار الآتية :

١- العلاقة بين الإسلام والفكر وأهميتها .

٢- أن معجزة الإسلام معجزة عقلية وعلمية.

٣- أثر عقيدة ختم النبوة في تحرير العقل والفكر.

٤- دور العقل في نشأة العلوم الشرعية النقلية .

٥- الدعاوى التي أثارها المستشرقون والرد عليها.

أسئلة على الوحدة الثالثة

س١: الإسلام معجزة عقلية وعلمية، اشرح ذلك بإيجاز.

س٢: اتُّهم الإسلام من قبل بعض المستشرقين المتعصبين بأنه يقيد حركة الفكر، وغيرها من الدعاوى – اذكرها بإيجاز ثم فصل القول في الرد عليها في ضوء ما درست من علاقة الإسلام بالفكر.

س٣: كان لعقيدة ختم النبوة أثر في العناية بالعقل وتحرير الفكر – وضِّحْ ذلك بالتفصيل .

س٤: إن الإسلام قد أعطى العقل دفعة إيجابية كبرى كان لها أكبر الأثر في نشأة العلوم النقلية والشرعية – اشرح ذلك بالتفصيل .

الوحدة الرابعة
نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وميادينه

الأهداف :

بعد دراسة هذه الوحدة، ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يتعرف على الظروف التي أدت إلى نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

٢- يتعرف على أهم ميادين الفكر الفلسفي في الإسلام.

٣- يتعرف على أعلام الفكر الفلسفي في الإسلام.

٤- يحدد موضوعات كل ميدان من ميادين الفكر الفلسفي في الإسلام.

٥- يشعر بالاعتزاز بالفكر الفلسفي في الإسلام ودوره ومكانته في الفكر الإنساني بصفة عامة.

العناصر:

- الفلسفة .
- ميدان علم الكلام .
- ميدان التصوف .
- أصول الفقه .
- الأخلاق الإسلامية .
- فلسفة التاريخ .
- المنطق وشروحه .
- مناهج البحث .

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام وميادينه

من المعروف أن العرب كانت في جاهليتها أمة أمية ندر فيها القارئ والكاتب، ولم يعرف عنهم أنهم بحثوا في علم ودونوه، وكل ما كان لديهم من المعارف إنما كان في الأغلب وليد التجارب والنظر وظروف المعيشة، وكان بعض ذلك وحي ما يطلقه شعراؤهم وما يتفوه به حكماؤهم من حكم وأمثال، كما تمثلت بعض معارفهم فيما وصل إليهم من تعاليم الأديان السابقة وخاصة دين إبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام.

ثم كان ذلك الانقلاب العظيم في حياتهم مع ظهور الإسلام (٦١٠ م) الذي وحد دينهم ولغتهم وأهدافهم وأضفي على مجتمعهم صبغة دينية فكانت الحياة حياة دينية، وسياسة الحكومة سياسة دينية، والتشريع تشريعا دينيا [١].

وفي سنة ٣٥ هـ تعرض المجتمع الإسلامي لأخطر أزماته متمثلة في أحداث الفتنة الكبرى التي استشهد فيها الخليفة الثالث " عثمان بن عفان" رضي الله عنه، وما تلا ذلك من صراعات وحروب بين "على بن أبي طالب " كرم الله وجهه وبين معاوية بن أبي سفيان " وهي الحروب التي أدت إلى نشوء ثلاث فرق إسلامية هي: الخوارج والشيعة، والمرجئة، ومن الجدل الديني والسياسي الذي دار بين هذه الفرق بالإضافة إلى فرق المعتزلة التي ظهرت خلال النصف الأول من القرن الثاني للهجرة، وفرقة الأشعرية التي نشأت خلال القرن الثالث ـ من الجدل الذي دار بين هذه الفرق والبحوث التي قدمها أعلامها نشأ ميدان أساسي من ميادين الفكر الإسلامي وهو الذي أطلق عليه فيما بعد " علم الكلام ".

وقد كان ظهور هذه الفرق وخاصة المعتزلة عاملا له أهميته في ظهور ميدان جديد للفكر الإسلامي هو ميدان الفلسفة بمعناها الخاص أو التقليدي والتي قد تسمى بالفلسفة المدرسية أو المشائية وتتمثل في ذلك النتاج الفكري الذي خلَّفه لنا فلاسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن طفيل وابن ماجه.

---

(١) أحمد أمين: هامش لسيادته على كتاب " مبادئ الفلسفة "، ص ١١٦.

وبالإضافة إلى دور الفرق الكلامية ـ لاسيما المعتزلة ـ في التمهيد لنشأة هذا المجال من مجالات الفكر الإسلامي، ساهمت كذلك في نشأته حركة الترجمة التي نشطت بشكل مباشر في القرن الثاني الهجري على أيدي العباسيين، وبخاصة كبار خلفائهم الثلاثة الأول: المنصور (١٥٨هـ) والرشيد (١٩٣هـ) والمأمون (٢١٨هـ).

وفي بيتى الترجمة والمتكلمين نشأت المدرسة الفلسفية الإسلامية في القرن الثالث للهجرة، وكان الكندي (٢٥٢ هـ) أول فيلسوف عربي مسلم معتزليا وفيلسوفا في آن واحد، كما كان له دوره البارز في حركة الترجمة[١].

وقد شهد هذا القرن (القرن الثالث للهجرة) كذلك اكتمال ميدان آخر من ميادين الفكر الإسلامي هو ميدان التصوف الذي بدأ منذ القرن الأول الهجري، نتيجة عوامل معينة، ممثلا في جماعة من المسلمين جدوا في السير على ما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته من الزهد في الدنيا والعكوف على الطاعات والقربات، وهذا الاتجاه في الواقع لم يكن جديدا على الحياة الإسلامية وإنما برزت صورته بسبب ما جد على حياة المسلمين من ترف وثراء نتيجة لاتساع الدولة الإسلامية وغناها وسعى الكثيرين منهم إلى التمتع بطيبات الحياة، بل ووقوع البعض أسرى لزينة الحياة الدنيا.

وإذا كان التصوف قد اتسم بالبساطة وغلبة النزعة العملية لدى الحسن البصري وغيره من أوائل الصوفية، فإنه قد اتجه في القرن الثالث إلى بناء فلسفة روحية تتناول الكشف عن أحوال النفس من خوف ورجاء وحب ووجد ونحوها ويقوم على الذوق والعرفان طريقا إلى المعرفة كما اتضح ذلك عند أمثال المحاسبي (٢٤٢هـ) وذي النون المصري (٢٤٤هـ) والبسطامي (٢٦٠هـ) وغيرهم.

هذا، ويضيف البعض إلى هذه الميادين ميدانا آخر هو أصول الفقه الذي بدأ

---

(١) انظر: د. إبراهيم مدكور : في الفلسفة الإسلامية، جـ٢، ص ٧٧ ، ٧٨.

التدوين والتأليف فيه كعلم مستقل بذاته منذ عهد الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) [(١)].

لم تكن هذه الظروف التي عرضنا لها بالإجمال هي وحدها التي فتحت الطريق لقيام فلسفة إسلامية ؛ فقد كان القرآن الكريم، قبل كل هذه العوامل، سببا رئيسيا في توجيه المسلمين نحو بناء فكر فلسفي، بالمعنى العام لهذه الكلمة، فالقرآن الكريم قد تناول قضايا تعتبرها الفلسفة من صميم موضوعاتها، فعرض قضية الألوهية في صورتها النهائية، وقدم الحقائق النهائية المتعلقة بالكون، والإنسان، والمبدأ، والمصير، والخلق من العدم، وفي غير زمان، وباختصار فإن القرآن الكريم لم يترك موضوعا مما شغل به الفكر الإنساني عبر تاريخه الطويل إلا وقد أوضح كل ما يتصل به من حقائق، بالإضافة إلى ما قرره من قواعد لحياة الناس الدينية والأخلاقية[(٢)].

والقرآن الكريم فضلا عن ذلك حث المسلمين على النظر والتدبر في ملكوت السموات والأرض، واستثار العقول بتوجيهها إلى بعض الظواهر والمظاهر الكونية التي تستحق التفكير مثل قول الله عز وجل: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾[(٣)]، وقوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاء مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ فَيُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاء وَيَصْرِفُهُ عَن مَّن يَشَاء يَكَادُ سَنَا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ﴾ [(٤)]، وكذلك قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ * وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ

---

(١) انظر الأستاذ مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٤٧ .

(٢) انظر الدكتور على سامي النشار: نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، الطبعة الخامسة، دار المعارف بمصر سنة ١٩٧١، جـ ١، ص ٦ وما بعدها .

(٣) سورة الحجر، آية ٢٢ .

(٤) النور : ٤٣ ، ٤٤ .

عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾(١)، إلى غير ذلك من مظاهر الكون وظواهره، والنفس الإنسانية وصفاتها وأحوالها، وأطوار الانسان في الخلق من نطقه ثم من علقة .. الخ، كل ذلك ما كان مادة حية لعمل العقل الإسلامي وحركته.

كذلك كان احتفاء القرآن الكريم بالعقل، وتكريم من يُعْمِلُونه في طلب الحق، وذم من يعطلونه ولا ينتفعون به، واعتبارهم ﴿ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ﴾(٢) والإعلاء من شأن العقل ـ إلى جانب الحواس ـ كوسيلة لا غنى عنها للمعرفة، كل ذلك أحدث أثره في توجيه المسلمين نحو بناء فلسفة إسلامية بالمعنى العام لكلمة فلسفة.

وهكذا نشأ الفكر الفلسفي منطلقا أصلا من القرآن الكريم والسنة النبوية، ومتأثرا بما تعرض له المسلمون والأوائل من خلافات سياسية نتجت عنها انقسامات دينية أفرخت طوائف الشيعة، والخوارج، والمرجئة، ثم المعتزلة، والأشاعرة، على نحو ما أوضحنا من قبل.

هذا، ولم يكن العامل الخارجي المتمثل في ترجمة " علوم الأوائل " غالبا عن ميدان التأثير في نشأة هذا الفكر، وانطلاقا من هذه العوامل اكتمل البناء الفكري، وتحددت معالمه وخصائصه، واتضحت ميادينه على النحو التالي:

أ- الفلسفة :

الفلسفة بمعناها التقليدي أو المشائي إن صح هذه التعبير هي أشهر ميادين الفكر الإسلامي تعرضا للبحوث والدراسات المتنوعة في العصر الحديث ولا شك أن فرسان هذا الميدان سواء في المشرق العربي أو المغرب والأندلس قد وجهوا جانبا كبيرا من عنايتهم للفلسفة اليونانية، وعبروا عن إعجابهم الشديد بها

---

(١) فاطر : ٢٧ ، ٢٨ .

(٢) جزء الآية رقم ١٧٩ من سورة الأعراف ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَـئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴾.

لكنهم مع ذلك لم يكونوا ـ كما حاول بعض المستشرقون تصويرهم ـ بمجرد حفظه للتراث اليوناني، أو قنطرة عبر عليها هذا التراث من اليونان القديمة إلى أوروبا في العصور وما أعقبها من عصور.

ومن يقف على تراث الكندي أو الفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد مثلا فإنه سوف يكتشف أن هؤلاء الفلاسفة ـ حتى في شروحهم وتخليصاتهم للفلسفة اليونانية كان لهم ابتكاراتهم التي تكشف عن أصالتهم، وذلك أمر لم يعد يحتمل الإنكار إلا أن يكون ممن تأصلت فيهم نزعة التعصب المقيت والبغض لكل ما هو شرقي أو إسلامي.

ولعل من أبرز مظاهر الأصالة في فلاسفة هذا الميدان ما يتحلى في نتاج محاولاتهم للتوفيق بين الفلسفة والدين أو بين العقل والوحي وهي المحاولات التي سبقتها جهود أخرى للتوفيق بين أفلاطون ذي النزعة المثالية الصوفية (كما فهموه) وبين أرسطو صاحب الاتجاه العقلي [١].

ومما هو جدير بالذكر هنا أن فلاسفة هذا الميدان رغم ما وصفوا به من بعض الباحثين غربيين وشرقيين من أن فكرهم كان محاكاة كاملة وتقليدا تاما لفلسفة اليونان، قد وجدوا من الباحثين في الشرق والغرب أيضا من يعترف بفضلهم وينصفهم ويثبت أصالتهم.

فالكندي ـ أول فيلسوف عربي مسلم ـ يعتبر ـ كما يقول كارداتوا ـ واحدا من الأثنى عشر عبقريا الذين هم من الطراز الأول في الذكاء في العالم كله[٢] وابن سينا يعتبر ـ كما يقول سارطون أشهر مؤرخي العلم ـ أعظم علماء الإسلام، ومن أشهر مشاهير العلماء العالميين، وقد خالف ابن سينا أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة اليونان في كثير من النظريات والآراء فلم

---

(١) الدكتور حامد طاهر: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص ٢١ .

(٢) قدري حافظ طوقان: تراث العرب العلمي، ص ٢٧، وانظر الدكتورة فوقية محمود: مقالات في أصالة المفكر المسلم، ص ٤٩ وما بعدها .

يتقيد بها، بل أخذ منها ما وافق مزاجه وانسجم مع تفكيره وزاد عليه وأعلن أن الفلاسفة يخطئون ويصيبون كسائر الناس، هذا ما لم يجرؤ على التصريح به الفلاسفة والعلماء في تلك الأزمان وما سبقها أو تلاها إلا النادر ممن يملكون عقلا راجحا، وبصيرة نافذة واستقلالا في التفكير [١].

ويستنكر الدكتور "سارطون" موقف إخوانه الغربيين الذين أرادوا أن يسلبوا عن مفكري الإسلام صفة الأصالة فيقول: " أن بعض الغربيين الذين يجربون أن يستخفوا بما أسداه الشرق إلى العمران يصرحون بأن العرب والمسلمين نقلوا العلوم القديمة، ولم يضيفوا إليها شيئا ما.. هذا الرأي خطأ .." وهو يقرر " أن العرب كانوا أعظم معلمين في العالم في القرون الثلاثة: الثامن، والحادي عشر، والثاني عشر"[٢] .

هذا، ولم يعد خافيا أن فلاسفة هذا الاتجاه ـ الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وإخوان الصفا وغيرهم ممن اعجبوا بالفلسفة اليونانية ـ كانوا مبرزين في مجال العلم الطبيعي، وقد كان العلم آنذاك جزءا من مفهوم الفلسفة، فلِمَ كان تركيز من هاجموهم وجحدوا أصالتهم على جانب وإهمال ما عداه من الجوانب الأخرى؟

ب- ميدان علم الكلام :

إذا كان الميدان السابق قد بدا فيه الاستلهام الواعي للفكر اليوناني إلى جانب الركيزة الإسلامية التي انطلق منها، فإن هذا الميدان قد خلف لنا تراثا يعتبر نتاجا إسلاميا خالصا، فمباحثه الرئيسية قد اكتملت قبل أن تنقل إلى المحيط الإسلامي فلسفة اليونان ومعارفهم، ولعله لهذا السبب لم يلقَ عناية المستشرقين إلا في مرحلة متأخرة عن اهتمامهم بالميدان السابق.

ويعتبر علم الكلام، أو التوحيد، أو علم أصول الدين، فوق أنه الممثل الحقيقي للتفكير الفلسفي الإسلامي الخالص الذي أنتجته قرائح المسلمين أنفسهم

---

(١) طوقان: تراث العرب العلمي، ص ٣٢٢ ــ ٣٢٤ .

(٢) المرجع السابق: ص ٢٦ .

قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية، ويتدارسونها دراسة وافية ـ يعتبر هذا العلم فوق ذلك أغنى الميادين وأغزرها مادة [١].

وقد خلف علماء هذا الميدان من مختلف الفرق ـ المعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، والسلفية، والشيعة، والخوارج، والمرجئة ... خلفوا تراثا ينطوي على نظريات دقيقة ومذاهب محكمة تعتبر من صميم البحث الفلسفي، الأمر الذي اضطر معه الفيلسوف الفرنسي " أرنست رينان " ـ وهو المشهور بعدائه للمسلمين عموما ـ إلى الاعتراف بان الحركة الفلسفية الحقيقية في الإسلام ينبغي أن تلتمس في مذاهب المتكلمين.[٢]

ويرتبط بهذا الميدان ـ ميدان علم الكلام ـ مجالان، أحدهما قريب الصلة به، وهو " مقالات الفرق الدينية "وثانيهما هو" مقارنة الأديان، الذي يعنى في المقام الأول لدى المسلمين بالدفاع عن الدين الإسلامي في مواجهة أصحاب الأديان الأخرى الذين هاجموه أو حاولوا الطعن فيه [٣].

ج ـ ميدان التصوف :

حظي هذا الميدان بعناية عدد من أعلام المستشرقين منذ مطلع القرن الحالي، منهم نيكلسون، وماسينيون، وهنرى كوربان، وغيرهم وقد اعتبروه ميدانا من ميادين الفلسفة الإسلامية [٤] لكن عناية هؤلاء بالتصوف قد ركزت في مجموعها على إبراز ما أسموه بالعناصر الأجنبية في بناء التصوف الإسلامي، فاهتم بعضهم بإرجاع التصوف إلى مصادر يونانية، وركز بعضهم على إبراز التأثير الهندي أو التأثير الفارسي، وجمعيهم قرروا تأثر التصوف الإسلامي بالمسيحية.

---

(١) انظر الدكتور إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية، جـ٢، ص٨ .

(٢) انظر الشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٢ .

(٣) الدكتور حامد طاهر: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص ٢٤، ٢٥ .

(٤) مصطفى عبد الرازق: تمهيد ..، ص ٢٧ .

ولعل هذا الاتجاه يشكل جزءا من ذلك الاتجاه العام لدى بعض المستشرقين الذين حاولوا أن يظهروا الفكر الإسلامي مجردا عن أية سمة من سمات الأصالة. وإذا كان الفكر بطبيعته يملك حرية الانتقال من مكان إلى آخر، ولا تستطيع أن توقف حركته أي حدود أو عوائق، فإننا نسلم بتسرب أنواع من التأثيرات الأجنبية إلى الفكر الصوفي الإسلامي لكنها في الحقيقة تأثيرات هامشية لا تمس جوهر التجربة الصوفية الإسلامية كما صرح بذلك أحد المستشرقين المعاصرين (١).

والذي يعنينا هنا أن التصوف كميدان من ميادين الفلسفة الإسلامية بمعناها العام قد مر منذ نشأته بعدة أطوار لكل منها خصائصه التي تميزه، وفيما يلي نشير بإنجاز إلى الملامح التي تميز بها التصوف الإسلامي في المراحل المختلفة:

١- مرحلة النشأة :

وفيها تميز التصوف بالبساطة، وغلبت عليه النزعة العملية الأمر الذي تصبح معه تسميته في هذه المرحلة ـ كما فعل ذلك نيكلسون ـ باسم الزهد، إذ مال رجاله إلى الزهد في الدنيا والعمل للآخرة واتجهوا إلى الله بفعل الخيرات، وقدوتهم في ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته، ولم تمثل أقوالهم في تلك الفترة مذهبا أو نظرية أو مدرسة روحية مقننة.

ومن أشهر صوفية هذه المرحلة التي استغرقت القرن الأول والثاني الهجريين تقريبا ـ الحسن البصري (توفى سنة ١١٠ هـ) وإبراهيم بن أدهم (توفى ١٥٩ هـ) ورابعة العدوية (١٨٥ هـ).

٢- مرحلة بناء المذهب على أساس معرفي نظري :

تبدأ هذه المرحلة مع نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث للهجرة، وإنما أسميناه بهذا الاسم لأن التصوف خلافا قد احتفظ بكل معالم المرحلة السابقة لكنه

(١) انظر الدكتور حامد طاهر: مدخل ...، ص ٢٦.

زاد عليها بتنظير المذهب وتقعيده، وربطه بالجانب المعرفي الفلسفي، ويمكن إيجاز سمات التصوف في هذه المرحلة **فيما يلي:**

أكد الصوفية في هذه المرحلة ضرورة الإتباع وربط الإتباع وربط الحقيقة بالشريعة وأقوالهم في ذلك مما لا يتسع له هذا المقام ـ ومنها ـ على سبيل المثال ـ قول بشر بن الحارث (توفى عام ٢٧٢ هـ): رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في المنام فقال لي: يا بشير، أتدري لم رفعك الله من بين أقرانك ؟ قلت: لا يا رسول، قال: بإتباعك لسنتي(١). وقول ذي النون المصري (توفى حوالي سنة ٢٤٥هـ): من علامات المحب لله تعالى، متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننته(٢).

وكما أن الزهد معلما من معالم المرحلة السابقة فإنه ظل كذلك من سمات هذه المرحلة، ويبدو أن الزهد في الحقيقة سمة تلازم التصوف حتى أنه يكاد أن يكون من المستحيل ـ كما يقول أحد الباحثين بحق ـ أن يهرب الصوفي، مهما كان دينه وجنسه وشخصيته من خوض معركة الزهد، لأنه لا يوجد في الواقع من يستطيع الاستغناء، في بدء سلوكه إلى الله، عن أثاره النافعة(٣) وأقوال الصوفية في الزهد كثيرة وقد بينوا فيها معنى الزهد، والصدق في الزهد، وكيف هو، ودرجاته، وأعلى هذه الدرجات(٤).

وقد تميزت هذه المرحلة كذلك بإبراز قيمة العقل والعلم والاعتبار على عكس ما شاع من التصوف. وقد كان أحد الدروس التي تلقاها ذو النون المصري عن شيخه المغربي أن " الزاهد في الدنيا قوته ما وجد .. والحكمة كلامه، والعقل دليله، والعلم

---

(١) القشيري: الرسالة ..، جـ ١/ ص ٨٥ .

(٢) السيوطي: السر المكنون، مخطوط بدار الكتب المصرية، ورقة ١٢ أ.

(٣) هو أستاذنا المرحوم الدكتور محمد كمال جعفر، راجع كتابه: التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، ص ١٧١.

(٤) انظر على سبيل المثال أبا سعيد الخزار : الطريق إلى الله، ص ٤٠ وما بعدها. القشيري: الرسالة، جـ١، ص ٦٧ ، والهجويري: كشف المحجوب جـ ٢ ص ٤٤٠ .

حليفه " وكان من أقوال ذو النون في ذلك: "ما خلع الله على عبد من عبيده خلعه أحسن من العقل، ولا قلده قلادة أجمل من العلم، ولا يزينه بزينة أفضل من الحلم، وكمال ذلك كله بالتقوى "(١) بل إذا كان ذا النون ينبه إلى أن العقل أساس الإدراك لجميع الأشياء " من أدرك طريق الآخرة فليلكثر مساءلة الحكماء ومشاوراتهم، لو كان أول شيء تسأل عنه العقل، لأن جميع الأشياء لا تدرك إلا بالعقل، ومتى أردت الخدمة لله فالعقل لمن تخدم ثم اخدم"(٢).

وقد كانت أبرز سمات هذه المرحلة هي ظهور الأساس النظري في التصوف كما يتمثل في ربطه بالجانب المعرفي الفلسفي، وإحصاء مراحل الطريق الصوفي، وترتيب المقامات والأحوال التي يختارها السالك في طريقه إلى المعرفة، وتوضيح معاني المصطلحات الدالة في ألفاظهم كالسماع والغناء، والوجد ونحوها، وبيان مدلول كل مقام من المقامات أو حال من الأحوال، بل وتحديد معنى التصوف، ومن هو الصوفي.

وإذا كان معظم صوفية هذه المرحلة لم يبتعدوا عن طريق الكتاب والسنة، فإنها مع ذلك شهدت وضع نظرية فلسفية في التصوف كان لها أثرها فيما بعدها وهي نظرية الحلول والاتحاد كما عبر عنها " الجنيد " (توفى سنة ٢٩٨) وغالى فيها كثيرا " الحلاج " (تفوى سنة ٣٠٩هـ).

٣- المرحلة الثالثة :

وهذه يمكن تسميتها مرحلة التصوف الفلسفي، حيث أخذ التصوف خلال القرن السادس وما بعده وجهة فلسفية واضحة، وظهر متصوفة فلاسفة كالسهرودي وابن سبعين وابن عربي ممن أعلنوا نظريتهم في وحدة الوجود، وفيها سوار بين الحق والخلق، ولم يفرقوا بينهما إلا بحسب الجهة كما يتضح ذلك ـ مثلا ـ في كتاب الفتوحات الملكية لابن عربي. هذا مع استمرار تيار التصوف الإتباعي أو السني مع هذا الاتجاه الأخير.

---

(١) السيوطي: السر المكنون ...، لوحة ١٠ ، ١٩.

(٢) السابق: لوحة ٢٩ .

د- أصول الفقه:

علم أصول الفقه هو ذلك العلم الذي يبحث في الأدلة الشرعية، وهي الكتاب والسنة والإجماع، وبين مراتب هذه الأدلة وشرائط الاستدلال بها، وكيفية معارضتها وترجيحها، ووجود دلالتها على الأحكام، ويمثل هذا العلم منهجا من مناهج البحث في التشريع الإسلامي، ويفسح المجال لعمل العقل واجتهاده في ضوء النصوص الشرعية، ومن أول رجاله وأشهرهم الإمام الشافعي الذي صنف فيه رسالته المشهورة، ثم تتابعت التصانيف فيه بعد ذلك.

وتكشف لنا طبيعة هذا العلم عن حقيقة هامة: هي أنه يحمل الخصائص المعيارية التي تجعله بالنسبة للتشريع بمثابة المنطق بالنسبة للفلسفة، فهو تقنين عام يراعى أصول الاستدلال بنوعيه الاستنباطي والاستقرائي، وهذا مما يؤكد لنا أن مفكري الإسلام قد توصلوا إلى اكتشاف المنهج الاستقرائي بمعناه الحديث قبل أن يهتدي إليه علماء الغرب ومفكروهم بمئات السنين [١].

والحق أن أول من نادي بضم هذا الميدان من ميادين الدراسات الإسلامية إلى الفلسفة هو الشيخ مصطفى عبد الرازق، وذلك في كتابه القيم الذي نشره عام ١٩٤٤ وضمنه فكرته في اعتبار علم أصول الفقه فرعا من فروع الفلسفة على أساس ما يتميز به من طابع فلسفي واضح، فالرسالة ـ مثلا ـ وهي أول ما ألف في أصول الفقه تحتوى من وجهة نظر سيادته على الكثير من مظاهر التفكير بالفلسفي والمنطقي، منها عناية الإمام الشافعي بضبط الفروع والجزئيات بقواعد كلية، ومنها الاتجاه إلى وضع الحدود والتعاريف أولا، ومنها الإيماء إلى مباحث من علم الأصول تكاد تهجم على الإلهيات أو علم الكلام كالبحث في العمل مثلا.

ونتيجة ذلك هي ـ كما يقول ـ " أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من

---

(١) انظر المرحوم الدكتور محمد كمال جعفر : في الفلسفة الإسلامية، صـ ٤٧ ، والدكتور النشار : مناهج البحث عند مفكري الإسلام . المقدمة

الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل هذا النمط شاملا لهما، فإن علم " أصول الفقه، المسمى أيضا علم " أصول الأحكام " ليس ضعيف الصلة بالفلسفة. وأظن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية ينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها... "(١) .

ومما يقوى هذا الاتجاه إلى اعتبار أصول الفقه ضمن فروع الفلسفة الإسلامية أن هذا العلم في الحقيقة لم يعد يجد من الفقهاء والباحثين في الوقت الحاضر ما يناسبه من الاهتمام والإقبال، مع أنه كما يقرر ذلك الدكتور حامد طاهر بحق ـ يعتبر الطريق الطبيعي الوحيد الذي يمهد لإعادة فتح باب الاجتهاد الذي أغلق منذ مئات السنين(٢).

ولا شك أن إغلاق هذا الباب يأتي في مقدمة الأسباب التي أدت إلى انحسار موجة المد الحضاري إسلامي.

هـ ـ الأخلاق الإسلامية :

علم الأخلاق هو العلم الذي يبحث عن الأسس أو المعايير التي تجعلنا نحكم على فعل من الأفعال بأنه خير أو شر، فهو يعنى بيان أساس اللازم الأخلاقي ومصادره وما يستتبع ذلك مما يترتب على الفعل من مسئولية أخلاقية.

وقد بدأ المستشرقون في العصر الحديث دراسة الأخلاق الإسلامية كما عبرت عنها عناصر متفرقة لدى الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وغيرهم ممن يمثلون الفلسفة التقليدية (المشائية) وقد نظر هؤلاء إلى كتاب "الأخلاق" لمسكويه باعتباره الممثل الحقيقي للأخلاق في الإسلام، وكان طبيعيًّا أن تنتهي دراستهم لهذا الاتجاه إلى القول بأن النظرية الأخلاقية الإسلامية هي في حقيقتها

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة، ص ٢٧، وانظر الرأي المقابل لذلك لدى الدكتور الأهواني في كتابه الفلسفة الإسلامية، ص ٣٠ ، والدكتور عاطف العراقي في كتابه " ثورة العقل في الفلسفة العربية، الطبعة الثالثة، دار المعارف، سنة ١٩٧٦، ص ٢٢.

(٢) مدخل لدراسة: الفلسفة الإسلامية، ص ٣٢ .

محاكاة كاملة للأخلاق كما عبر عنها اليونان.

والمستشرقون يركزون هنا كعادتهم دائما إلى عدد من المفكرين المسلمين الذين يسهلون عليهم الوصول إلى هذه النتيجة، ويعتبرون هؤلاء هم الممثلون الحقيقيون للفكر الفلسفي الإسلامي ولو أرادوا الحقيقة هنا لوجهوا اهتمامهم إلى القرآن الكريم، أو حتى إلي التصوف الإسلامي للوقوف على نظام أخلاقي أكثر ارتباطا بالدين الإسلامي، وأكثر تعبيرًا عنه، لكنهم أفرغوا كل جهودهم في دراسة التصوف في البحث عن العناصر الأجنبية التي تكون منها الفكر الصوفي الإسلامي.

والحق أن التراث الصوفي الإسلامي قد تضمن بناءً أخلاقيًّا إسلاميًّا أصيلا يمكن الوقوف عليه لدى أمثال المحاسبي، والجنيد، وذي النون المصري ويشير ابن الحارث وسهل التستري والغزالي وغيرهم ممن لا يحصى عددهم وهؤلاء وإن كانوا قد ركزوا على الأخلاق من جانبها العملي فإن الدراسة المستأنية لهم تكشف أيضا عن عنايتهم بالجانب النظري المستضيء بهدى القرآن الكريم والسنة النبوية.

ولا يفوتنا في هذا المجال أن نشير إلى تلك الدراسة المعاصرة التي قام بها الدكتور محمد عبد الله دراز بعنوان "الأخلاق في القرآن" والتي ترجمت إلى العربة بعنوان "دستور الأخلاق في القرآن" وقد تمكنت هذه الدراسة الجادة من استخلاص نظرية أخلاقية متكاملة من خلال آيات القرآن الكريم.

و- مجال تصنيف العلوم :

يعتبر كتاب " إحصاء العلوم " للفارابي (٣٣٩ – ٩٥٠) أول كتاب كامل يؤلف في هذا المجال، وقد احتفى به الأوربيون كثيرا في العصور الوسطى، فقد نقل مرتين إلى اللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر، بالإضافة إلى ترجمة ثالثة عبرية في نفس القرن، ومما هو جدير بالملاحظة أن روجر بيكون (ت ١٢٩٤م) الذي يعتبر أبا للفكر الأوروبي الحديث، قد تأثر بإحصاء العلوم

للفارابي، وذكره بالتحديد في مؤلفاته[١].

وقد وتابع المسلمون الكتابة في هذا المجال، فكتب الخوارزمي (٣٨٧-٩٩٧) مفاتيح العلوم، وتعرض له إخوان الصفا (القرن الرابع الهجري) في رسائلهم المعروفة، وتحدث عنه ابن سينا (٤٢٨ – ١٠٣٧) في موسوعته الضخمة الشفاء، والغزالي (٥٠٥ – ١١١١) في المنقذ من الضلال، وابن خلدون (٨٠٨ – ١٤٠٦) في مقدمته الشهيرة[٢].

ومن البين أن هذا المجال شديد الفائدة بالنسبة لتوازن حركة العلوم، ومدى الاهتمام بها في المجتمع الإسلامي، فنحن نعلم أنه أثناء ازدهار الحضارة الإسلامية خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، كانت مجموعة علوم الدين واللغة تسير جنبا إلى جنب مع مجموعة العلوم الرياضية والتجريبية، لكن ابتداء من القرن الخامس الهجري، بدأت مجموعة العلوم التجريبية والرياضية تضيق، في حين اتسعت مجموعة العلوم الرياضية والتجريبية، وهذه هي الفترة التي دخل فيها العالم الإسلامي سباقه الطويل، إلى أن جاء عصر النهضة واكتشف العالم الإسلامي فجأة أن أوربا قد سبقته في هذا المضمار فأسرع يستقى منها ما فاته، ويحاول أن يعيد التوازن إلى حركة العلوم فيه.

الاهتمام بتصنيف العلوم إذن هو الذي يقيم التوازن المعقول في الحركة العلمية، وينبه عند الضرورة إلى نقاط التخلف في أحد العلوم أو في مجموعة منها، فضلا عن أنه كان وراء عملية وضع دوائر المعرفة في العلم الغربي، هي اللبنة الأولى في أي تقدم علمي منشود.

ولا بد من الاعتراف بأن هذا المجال الهام لا يجد ـ حتى الآن ـ من يعطيه العناية المطلوبة، ولا شك أنه بحاجة شديدة إلى جهود علمية كثيرة تكشف عن

(١) انظر: مقدمة د. عثمان أمين لتحقيق الإحصاء ، ص ٢٠، ط دار الفكر العربي، ١٩٤٨.

(٢) انظر الكتاب القيم في هذا الموضوع للدكتور خالد الحديدي : فلسفة علم تصنيف = = = الكتب النهضة المصرية، ط أولى ١٩٦٩ .

جهود المفكرين المسلمين فيه، وتقارن بين ما أنجزوه وما تم إنجازه في الجانب الآخر لدى الغربيين وخاصة في بداية عصر النهضة الأوروبية، تمهيدا لإعادة النظر في حركة العلوم الجارية حاليا في العالم الإسلامي.

ز- فلسفة التاريخ :

إذا كان التاريخ يعنى بسرد الأحداث الماضية في ترتيب زمني مندرج، فإن فلسفة التاريخ هي التي تستخلص من هذا السرد: القوانين الكلية التي تحكم تلك الأحداث، ولا شك في أنها تتطلب استيعابا يتجاوز مجرد المعرفة، وتعمقا في الطبيعة البشرية، وقدرة على تحليل الأحداث، وربط الظواهر المتشابهة، وحدسا لملء الفجوات، وتعليل التصرفات، ثم كفاءة لاستخلاص القانون العام من الوقائع المتناثرة، وكل هذه المتطلبات لا تكاد توجد إلا في فيلسوف .. وهذا ما حدث على نحو يدعو للإعجاب لدى ابن خلدون (٨٠٨ – ١٤٠٦) الذي ترك لنا مقدمته الشهيرة، وفيها فلسفته التاريخ الإسلامي، وأصول علم الاجتماع[١].

ومع ذلك، لا نعدم مشابهات من محاولة ابن خلدون لدى كثير من مؤرخي الإسلام كالطبري (٣١٠- ٩٢٣) والمسعودي (٣٤٦- ٩٥٧) ومكسويه (٤٢١ – ١٠٣٨) وفي إمكان أي باحث في مؤلفاتهم أن يجد في ثنايا " سرد الأحداث" إشارات على جانب كبير من الأهمية تحتاج إلى عملية تركيب لكي تبرز منها الاتجاهات الفكرية لدى مؤرخي الإسلام، ونعتقد أن هذا العمل من صميم الفلسفة الإسلامية.

ويرتبط بهذا المجال ما يمكن أن نطلق عليه اسم "الفلسفة السياسية" وهي التي تتناول كتابات بعض الفلاسفة حول نظام الدولة المتخيل (كما فعل الفارابي في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" أو الواقعي كما فعل الماوردي (٤٥٠ -١٠٥٨) في كتابه : الأحكام السلطانية وابن تيمية (٧٢٨ – ١٣٢٧) في كتابه: السياسة الشرعية.

---

(١) انظر: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية : تحليل ونقد للدكتور طه حسين ونقله إلى العربية محمد عبد الله عنان ـ القاهرة ، مطبعة الاعتماد ١٩٢٥ وهو عبارة عن الرسالة التي حصل بها طه حسين على الدكتوراه ، فرنسا سنة ١٩١٧.

ويلاحظ أن الكتابات في هذا المجال قليلة للغاية، لكن هذه القلة ذاتها في حاجة إلى تفسير، ويبقى أن يكون دافعا للمفكرين اليوم في استكمال النقص الكائن في هذا المجال[١].

ح - المنطق وشروحه :

المنطق علم يوناني وهو من وضع أرسطو، تركه، كما يقال، كاملا لا يحتاج إلى زيادة[٢]. وقد انتقل ضمن الفلسفة اليونانية إلى المسلمين، واستولى على إعجاب معظم مفكريهم، فراحوا يشرحونه أو يلخصونه أو يعلقون عليه كما أنهم استخدموه في مناظراتهم، وجعلوه في كثير من الأحيان أداة لتفكيرهم ومن ثم وجدنا المنطق الأرسطي يتغلغل في معظم العلوم اللغوية والدينية.

لكننا يجب أن نشير إلى أن منطق أرسطو لم يحظ بقبول (جميع) مفكري الإسلام، فقد هاجمه عدد منهم، وعلى رأسهم ابن تيمية (٧٢٨ – ١٣٢٧) الذي قال عنه عبارته المشهورة أنه لا يفيد الذكي ولا ينتفع به البليد[٣]. ويرجع الفضل في بيان موقف ابن تيمية من منطق أرسطو إلى الدكتور على سامي النشار في دراسته القيمة "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" .

وهكذا سبق نقد المسلمين لمنطق أرسطو نقد مفكري عصر النهضة في أوربا لهذا المنطق بعدة قرون، فنحن نعلم أن النهضة الفكرية إنما قامت في الغرب على طرح منطق أرسطو، وتبنى المنهج التجريبي الذي أطلق الحركة العلمية من عقائدها، وأتاح لها فرصة اتصالها بالواقع، وتفاعلها المستمر معه.

ويلاحظ أن الدراسات العربية الحديثة ما زالت قليلة جدا، إن لم تكن نادرة في مجال دراسة المنطق، والذي نريد أن ننبه إليه أن شروح المسلمين وملخصاتهم، حين يتم تحليلها، ومقارنتها بمثيلاتها في العالم الغربي، خلال العصور الوسطى، سوف تظهر قيمتها الحقيقية، وتكشف عن مدى مساهمة

---

(١) الدكتور حامد طاهر: مدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ص ٣٥ .

(٢) صاحب هذا القول هو الفيلسوف الألماني " كانط " ت ١٨٠٤.

(٣) انظر: مقدمة كتابه " الرد على المنطقيين " ط . دار المعارف ـ بيروت .

المسلمين في هذا المجال[١].

ط - مناهج البحث :

يتوقف تقدم العلم على عدة عوامل؛ أهمها المنهج، وليس المنهج سوى مجموعة خطوات متتالية تؤدي بالباحث إلى هدف محدد، وقد ظلت العلوم لدى القدماء مضطربة، ونتائجها مشوشة؛ لأنها كانت تفتقر في الغالب إلى المنهج الصحيح الذي تدرس به، وفي الوقت الذي اكتشف فيه العلماء هذا المنهج دخلت العلوم مرحلة جديدة تمامًا، ما زالت تؤتي ثمارها حتى اليوم.

كان منهج أرسطو هو منهج البحث الذي ساد على مدى ألفي عام، وهو منهج يتسم بالدقة والصرامة، وينصبُّ أساسًا على صورة الفكر دون وقائع الأشياء، كما أنه يبدأ بالبسيط وينتهي بالمركَّب، معلنًا أنه يحفظ العقل البشري من الوقوع في الخطأ، ويحدد له أشكال الحق والصواب.

ودراسة مناهج البحث من صميم الفلسفة الإسلامية، ودراستها باعتبارها فرعًا للفلسفة بتوجه إسلامي خالص يمكن أن تكون لها فوائد كثيرة من أهمها:

١- تزويد الأجيال الجديدة بطرق التفكير العلمي الصحيح، وتدريبهم على خطواته.

٢- الوقوف على أحد العوامل في التقدم المطَّرد الذي تشهده في كل يوم.

٣- العمل على تخليص الفكر المعاصر من الخرافات والأوهام والشائعات والآراء المسبقة، والبحث الضائع عن علل الطبيعة بدلاً من ملاحظة ظواهرها.

٤- استعراض تاريخ التطور العلمي مما يدفعنا نحو إعادة مواصلة ما سبق إليه أسلافنا، ومسايرة ما يحدث في عالم اليوم .

ويظل الهدف الفلسفي هو أساس اهتمامنا بمناهج البحث، فقد أصبحت دراستها أحد الموضوعات الرئيسة في الفلسفة المعاصرة.

---

(١) الدكتور حامد طاهر: مدخل ... ص٣٧ .

ملخص الوحدة الرابعة

الدارس الكريم ، تذكر أن الوحدة الرابعة تناولت ما يأتي :

- العوامل التي أدت إلى نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.
- الفكر الفلسفي في الإسلام له ميادين عديدة من أبرزها "الفلسفة المشائية، وعلم الكلام والتصوف، وأصول الفقه، والأخلاق، وفلسفة التاريخ، والمنطق ومناهج البحث... الخ.
- أبرز أعلام كل ميدان من ميادين الفكر الفلسفي في الإسلام.
- أهم المصنفات في كل فرع من فروع الفكر الفلسفي في الإسلام.
- أهم الموضوعات التي يدرس كل فرع من فروع الفكر الفلسفي في الإسلام.

أسئلة على الوحدة الرابعة

س١: تحدث ـ باختصار ـ عن الظروف التي مهدت لمنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

س٢: حدد ـ باختصار ـ موضوع كل ميدان من ميادين الفكر الفلسفي في الإسلام.

س٣ : أكمل ما يأتي :

أ- من أبرز أعلام الفكر الفلسفي في الإسلام ....، و ......، و........

ب- من المراحل التي مر بها التصوف الإسلامي .....، و ....، و......

الوحدة الخامسة

الترجمـة وأثرها في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (*)

الأهداف:

بعد دراسة هذه الوحدة، ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يوضح أهمية الترجمة إلى اللغة العربية .

٢- يفرق بين المراحل التي مرت بها الترجمة في عصورها التاريخية .

٣- يشرح الأسباب التي أدت إلى قيام حركة الترجمة.

٤- يتعرف على شروط المترجم الجيد .

٥- يذكر أهم العيوب والأخطاء التي وقع فيها المترجمون .

٦- يحلل الآثار والنتائج المترتبة على الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية.

العناصر :

- مراحل الترجمة .
- أسباب الترجمة .
- ملاحظات على حركة الترجمة .
- آثار حركة الترجمة .

تعد الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية في القرون الأولى للإسلام حدثا من أهم الأحداث في تاريخ الفكر الإنساني، وذلك لما اتسمت به هذه الترجمة من شمول، ولما ترتب عليها من آثار تجعلها جديرة بالعناية

(*) من كتاب في الفكر الفلسفي الإسلامي مقدمات وقضايا للأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور، ص ٦١، ١٢١.

والاعتبار. ويمكن القول بأنه لا يكاد يضارعها أو يقاربها ـ من حيث الأهمية ـ حركة أخرى من حركات الترجمة إلا ما كان من ترجمة العلوم العربية إلى اللغة اللاتينية في القرن الثالث عشر وما بعده، وهي تلك الترجمة التي كانت ذات أثر بعيد في النهضة الأوروبية الحديثة.

على أن الترجمة إلى اللغة العربية لها ـ كذلك ـ أهمية خاصة، تتمثل في أن تلك الترجمة كانت هي الوسيلة إلى نقل الفلسفة اليونانية ـ بفروعها المختلفة ـ إلى اللغة العربية، لأن هؤلاء الذين أطلق عليهم لقب "الفلاسفة" بين المسلمين لم يطلعوا على فلسفة اليونان بلغتها الأصلية، وإنما عرفوها مترجمة إلى اللغة العربية من اليونانية أو السيريانية أو الفارسية، ومن ثم كانت الترجمة هي وسيلتهم إلى التعرف على هذه الفلسفة.

ومن الحق أن بعض نصوص المصادر القديمة تتضمن إشارات إلى أن بعض هؤلاء الفلاسفة كانوا على علم ببعض اللغات التي تمت الترجمة منها إلى العربية، منها قول ابن جلجل عن الكندي" وترجم من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل..."[(١)]، وقول القفطي عنه إنه نقل كتابا في الجغرافيا لبطليموس إلى العربية نقلا جيدا[(٢)] ويصفه ابن أبي أصيبية بأنه من حذاق الترجمة[(٣)]، وقد اختلف رأي المحدثين حول هذه المسألة، فبعضهم يرتضى ما ذهبت إليه هذه المصادر القديمة[(٤)] وبعضهم يرى أن الترجمة قد جاءت لديهم

(١) ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة ط، ١٩٨٥، ص ٧٣ ويجعله صاعد الأندلسي أحد حذاق الترجمة. انظر طبقات الأمم، تحقيق لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩١٢، ص ٤٧ .

(٢) انظر: القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، د.ت ص ٦٩ ، ٧٠.

(٣) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق د/ نزار رضا ، مكتبة الحياة ـ بيروت ، (د.ت) ص ٢٨٦ .

(٤) على رأس هؤلاء: الشيخ مصطفى عبد الرازق : فيلسوف العرب والمعلم الثاني ، دار إحياء الكتب العربية ط١ / ١٩٤٥ وهو يصفه بأن تعلم اليونانية وترجم بها وأنه ربما كان=

بمعنى واسع، يقصد به عرض الآراء الفلسفية الأجنبية باللغة العربية، أو أن المقصود بذلك هو إصلاح التراجم، التي كان يقوم بها أحيانا مترجمون لا يحسنون عرض الأفكار المترجمة في لغة عربية سليمة واضحة[١] وقد وجد مثل هذا الاختلاف فيما يتعلق بابن رشد أيضا، فقد وصف بأنه كان يعرف اليونانية، وأنه ترجم بعض كتب أرسطو عنها مباشرة، على حين أن مراجعة كتبه تدل على أنه قد عرف هذه الكتب من الترجمات التي جرت من قبله لتراث أرسطو[٢]، وما قيل عن الكندي وابن رشد ينطبق على سواهما من الفلاسفة، مما يجعل الترجمة هي وسيلتهم إلى العلم بهذه الفلسفة التي تعلموها واشتهروا بها.

يضاف إلى ذلك أن الدراسة المستوعبة لحركة الترجمة القديمة يمكن أن تقدم لنا دروسا وخبرة نافعة، يمكن الاستهداء بها في رسم الطريق الأمثل لحركة الترجمة الحديثة التي تتم في العالم العربي بعد التقائه بالحضارة الأوربية الحديثة بعد الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨ ـ ١٨٠١) وقد بدأت تلك الترجمة بداية قوية في عهد محمد على الذي أرسل البعثات إلى أوربا، وقام العائدون من هذه البعثات بترجمة كثير من الكتب الحربية والعلمية والرياضية،

=عارفًا بالسريانية انظر ص ٢١، ٢٢، وانظر : رأي ماكس مايرهوف في: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة د/ عبد الرحمن بدوي ، دار النهضة العربية ط٣ / ١٩٦٥، ص ٥٩، ٦٠ حيث يقرر أنه كان يعرف اليونانية ولكن دوره كمترجم مجهول تماما .

(١) وعلى رأس هؤلاء د/ محمد عبد الهادي أبو ريده ، د/ عبد الرحمن بدوي ، وهما يناقشان عبارات المصادر القديمة، ويفسرانها بأنها ليست حاسمة في الدلالة على معرفته باللغات الأجنبية انظر: مقدمة تحقيق رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي ط١ / ١٩٥٠، ج ١ من المقدمة، ص ٩، وانظر هامش ٣، ص ١٧٢، ويناقش د/ بدوي هذه المسألة مناقشة مفصلة في: دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، الأنجلو المصرية ١٩٦٧/٢٠، ص ١٧٤ ــ ١٨٨، ويرى د/ أحمد فؤاد الأهواني أنه كان يعرف بالسيريانية ولكنه لم يترجم عنها بنفسه انظر: الكندي فيلسوف العرب ، ضمن سلسلة أعلام العرب، د. ت، ص ٦٣ .

(٢) انظر : أرنست ريتان : ابن رشد والرشدية ، ص ٦٤ ــ ٦٨ .

وشيء من الكتب الأدبية[١] ولكن الترجمة لم تحافظ ـ فيما بعد ـ على هذه الوجهة العملية التي تمد الحياة العربية بهذا الرافد الذي يساعدها على الخروج من حالة التدهور التي انحدرت إليها، ويعمل على نهضتها وقوتها، بل إنها اتجهت، بدلا من ذلك إلى ترجمة الكتب النظرية الأوروبية التي استأثرت بالجهد الأعظم، مما دعا بعض المشتغلين بالعلوم الطبيعية إلى المناداة بتصحيح مسار الترجمة، لتنال العلوم التطبيقية حظها الضروري منها[٢] وهذا درس من دروس حركة الترجمة القديمة يمكن أن تضاف إليه دروس أخرى.

وسنقسم الحديث عن هذه الترجمة إلى فقرات على النحو التالي:

أولا ـ مراحل الترجمة:

تحدثنا المصادر عن أول ترجمة إلى اللغة العربية بعد الإسلام كانت على يد خالد بن يزيد بن معاوية وتحت إشرافه (٨٥هـ) ويذكر ابن النديم ذلك فيقول" كان خالد بن يزيد بن معاوية يسمى حكيم آل مروان (؟) وكان فاضلا في نفسه وله همة ومحبة للعلوم، خطر بباله الصنعة (علم الكيمياء) فأمر بإحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر، وقد تفصح بالعربية، وأمرهم بنقل الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى العربي . وهذا أول نقل

---

(١) راجع مثلا ـ د/ جمال الدين الشيال : تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد على . دار الفكر العربي ١٩٥١ ، الملحق الأول بآخر الكتاب بعد ص ٢٢٨، وهو في عشرين صفحة، ثم بيانا بأعداد ما ترجم في كل علم من العلوم ، وهو في ص ٣٨ من الملاحق ثم تحليلا له في ص ٣٩ وما بعدها.

(٢) انظر مقدمة د/ محمد أحمد الغمراوي، ود / أحمد عبد السلام الكرداني لترجمة كتاب:، داس اندريد : من أسرار الفطرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط١ / ١٩٤٧، ص: هـ وانظر: ص: و وما بعدها حيث يقدم المترجمان تفسيرا لأسباب غلبة الاتجاه الأدبي على العلمي في الترجمة، وتوجد دروس أخرى يمكن استخلاصها من المقارنة . وانظر المقدمة .

كان في الإسلام من لغة إلى لغة " (١).

ولما تولى عمر بن عبد العزيز (١٠١هـ) خلافة المسلمين وجد في خزائن الكتب كتابا كان قد تُرجم من قبل على يد طبيب يهودي يسمى ماسرجويه ففكر في إخراج الكتاب إلى الناس لينتفعوا به . غير أنه ـ لورعه وتقواه ـ خشي أن يكون في ذلك مأثم، لأن ذلك ربما أدى إلى انشغال الناس بما ليس من علوم المسلمين التي ترجع إلى كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ولهذا وضعه في مصلاه واستخار الله في إخراجه للمسلمين لينتفع به، فلما تم له في ذلك أربعون يوما أخرجه إلى الناس وبثه في أيديهم (٢).

ولما انقضى عهد الدولة الأموية وجاء عهد الدولة العباسية نالت الترجمة اهتماما ملحوظا على يد خلفاء تلك الدولة وفي طليعتهم الخليفة المنصور (١٥٨هـ) الذي عمل على إحضار الأطباء من مراكز العلم المعروفة عندئذ في

---

(١) ابن النديم "محمد بن إسحاق" الفهرست ، ص ٣٣٨ وانظر : رسائل الجاحظ ، تحقيق حسن السندوبي، الرحمانية ١٩٣٣، ص ٩٣ حيث يشير الجاحظ إلى ذلك، وانظر كذلك : شمس الدين الشهر زوري: تاريخ الحكماء (نزهة الأرواح وروضة الأفراح) تحقيق د/ عبد الكريم أبو شويرب، طبع جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، ليبيا ـ ١٩٨٨، ص ٥٥، وهو يصف خالدا بأنه فعل ذلك لهوس كان له في الصنعة، وتنسب إلى خالد مؤلفات في الكيمياء انظر: الفهرست: ٤٩٧، ٤٩٨، وفاضل خليل إبراهيم: خالد بن يزيد، طبع بغداد ١٩٨٤، ص ١٤٤ وما بعدها، ديلاسي أوليري: الفكر العربي ومكانه في التاريخ ترجمة د/ تمام حسان، طبع المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ١٩٦١، ص ٩٧ ومراجع أخرى، ويلاحظ أن وصف هذا النقل بأنه أول نقل في الإسلام مقصود به النقل العلمي الثقافي، وهو يختلف عن تعريب الدواوين الذي تم في عهد عبد الملك بن مروان.

(٢) انظر: ابن جلجل طبقات الأطباء والحكماء، ص ٦١، والقفطي : أخبار العلماء، ص٢١٣ وإذا صحت هذه الرواية فإنها تدل على أن عمر قد بلغ الغاية في الورع والتحرج، لأن ترجمة كتاب في الطب ليست مما ينهى عنه الإسلام ، الذي أمر بالتداوي من الأمراض، وهو يتقبل ما يحقق هذه المصلحة التي تتفق مع مقاصد الشريعة، وأنه ليشير الدهشة أن يوصف عمر بن عبد العزيز من أجل مسلكه هذا وما يشبهه بأنه كان ممن يسروا سبيل الفتنة اليونانية انظر: د/ على سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف، ط٤/ ١٩٧٨، ص ٥.

جند يسابور وغيرها إلى بغداد التي أسسها وجعلها عاصمة الدولة، كما شجع المترجمين على القيام بالترجمة وأنفق عليهم بسخاء، على الرغم من شهرته بالبخل، حتى إنه كان يلقب بأبي الدوانيق(١). وفي عهده ترجم عن الهندية كتاب يمسى " السند هند" وهو كتاب في الفلك يتحدث عن حركات النجوم والكواكب، كما ترجمت بعض الكتب الفارسية ومن بينها كتب ترجمها عبد الله بن المقفع(٢). وقد اهتم بالترجمة كذلك هارون الرشيد (١٩٣هـ) الذي كان له عناية بترجمة الكتب الطبية، وكان من أشهر المترجمين في عهده مترجم يدعى منكا وكان يترجم من اللغة الهندية السنسكريتية ومترجم آخر يسمى يوحنا بن ماسوية الذي "ولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة لما وجدها بأنقرة وعمورية وسائر بلاد الروم حين افتتحها المسلمون ووضعه أمينا على الترجمة ورتب له كتابا حذاقا يكتبون بين يديه"(٣). وفي عهده كان البرامكة الذين اهتموا بالترجمة أيضا(٤).

وكان أكثر خلفاء الدولة العباسية اهتماما بالترجمة الخليفة المأمون (٢١٨هـ) ويرجع ذلك إلى أسباب متعددة من بينها مقدرته الفائقة على النقاش والمجادلة، ورغبته العميقة في طلب العلم "وتحصيله الوافي لبعض العلوم حتى أنه ألف بعض الكتب في مسائل تتعلق بالعقيدة، وابن النديم يصفه بأنه " أعلم الخلفاء بالفقه والكلام ... وله من الكتب كتاب جواب (أحد الملوك) فيما سأل

(١) انظر: ابن كثير: البداية والنهاية. تحقيق د/ أحمد أبو ملحم وآخرين، دار الكتب العلمية بيروت، ط ٣/ ١٩٨٧، جـ ١٠ / ١٠٥، وانظر كذلك ١٠١/١٠، ١١٦. وفرق الشيعة للحسن ابن موسى النونجتي تحقيق د/ عبد المنعم النونجتي، دار الرشاد، ط١ / ١٩٩٢ ص ٦٥.

(٢) انظر : القفطي : أخبار ... ١٦٥ ، ١٧٧ ، ١٧٨ وكذا أوليري : مرجع سابق ١٢٦ وكاردايفو : ابن سينا: ترجمة عادل زعيتر: دار بيروت للطباعة والنشر، ط١ / ١٩٧٠، ٦٣ ، ٦٤.

(٣) انظر: القفطي: أخبار ... ٢٤٨، ٢٤٩، وكذا ابن أبي أصيبعة ص ٢٤٦ وأوليبري ٦٠، والخبر على هذا النحو غير صحيح؛ لأن أنقرة وعمورية لم تفتتحا في عهد الرشيد الذي توفى ١٩٣ هـ وإنما افتتحتا في عهد المعتصم الذي ولى الخلافة بعد المأمون وتم الفتح سنة ٢٢٣ هـ انظر: البداية والنهاية، ٢٩٩/١٠ ــ ٣٠.

(٤) انظر نماذج لذلك في الفهرست، ص: ٣٤١ ، ٣٤٢، ٤٨٤.

عنه من أمور الإسلام والتوحيد ....رسالته في أعلام النبوة(١).

وربما كان لصلته بالمعتزلة(٢) واقتناعه بأفكارهم الكلامية أثر في الاهتمام بالترجمة وعلومها وبخاصة ما كان منها ذا طابع عقلي؛ لأن هذه العلوم في ظنه قد تكون عونا على النقاش والمجادلة والدفاع عن العقيدة بالمنطق والبرهان العقلي، وربما كان من أسباب ذلك أيضا أن المأمون كان يتقن اللغة العربية وعلومها وكان يعرف اللغة الفارسية التي كان على صلة بها بسبب أن أمه كانت فارسية، ولعله أراد أن يضيف إلى ما يعرفه من هذه العلوم دائرة المعارف اليونانية حتى تكتمل ألوان ثقافته، ومن أجل ذلك "طمحت نفسه الفاضلة إلى درك الحكمة، وسمت به همته الشريفة إلى الإشراف على علوم الفلسفة "(٣)، ولذلك اهتم المأمون ببيت الحكمة وجعل فيه المترجمين ومن يقومون بإصلاح الترجمات، ثم إنه أوفد بعثات إلى بلاد الروم لتختار له الكتب التي يمكن

---

(١) الفهرست: ١٦٨ .

(٢) انظر في صلته بالمعتزلة: البداية والنهاية، ٢٨٧/١٠، ٢٩١ ويقال إن من شيوخه بشر المريسي وأحمد بن أبي داود، وانظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ، تحقيق د/ إحسان عباس دار صادر، بيروت، ٨٤/٢، ١٤٨/٦، وكان لأحمد بن أبي داؤد غلبة على المعتصم والواثق أيضا انظر تاريخ اليعقوبي، دار صادر، ٤٧٨/٢ ، ٣٨٤، ويقول البغدادي إن الذي دعاه إلى الاعتزال هو ثمامة بن الأشرس، انظر: الفرق بين الفرق ، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة صبيح، د. ت، ص ١٧٣، وتصله بعض المراجع بالعلاف، والفوطي الذي كان يجله ويقدره انظر: الشيخ محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الإسلامية . دار الفكر العربي، د. ت، ص ١٣ ، ١٣٦ ، ١٤٢، ١٥٠، وانظر للمسألة أيضا السبكي: "عبد الوهاب بن تقي الدين" : طبقات الشافعية ، طبعته بالأوفست: دار المعرفة، لبنان، ٢٠٦/١ وباتون " ولتر. م) أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة وتقديم الأستاذ عبد العزيز عبد الحق ، دار الهلال ١٩٥٨، ص ٩٥، ٩٨ وقارن بمقدمة المترجم، ص ٢٢، ٢٤، ود/ هدارة محمد مصطفى" : المأمون الخليفة العالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥، ص ٢٤٤- ٢٤٨، ثم ٢٥٦ وما بعدها .

(٣) القفطي : أخبار ١٧٨، وانظر : صاعد الأندلسي : طبقات الأمم، ص ٤٧. انظر : د/ هدارة، مرجع سابق، ص ٢١ – ٢٢٩ .

ترجمتها إلى اللغة العربية بعد أن استأذن ملك الروم في أن يسمح لهؤلاء بالاطلاع على ما لديه من الكتب القديمة المخزونة فأذن له، فلما رجع أعضاء هذه البعثة إلى المأمون أطلعوه على ما أحضروه من الكتب فأمرهم بنقله إلى اللغة العربية(١) ويبدو أن المأمون قد أعجب ببعض هذه الكتب إعجابا عظيما دفعه إلى الإشادة بها والتأكيد على ضرورة دراستها، وينسب إليه أنه قال إن من لم يقرأ كتاب إقليدس في الهندسة لا يعد مهندسا ألبتة، وهو يوضح سبب ذلك بقوله عن الكتاب إنه أصل الهندسة وهو للهندسة بمثابة حروف الأبجدية للكتابة(٢).

ولم يقتصر الاهتمام بالترجمة على المأمون وحده بل إن عدوى الاهتمام بها قد انتقلت إلى بعض الأسر ذات المكانة في عهده، ومن هذه الأسر أسرة بني موسى بن شاكر، وقد بذل أبناء هذه الأسرة كل جهد مستطاع في جلب الكتب القديمة، وإرسال البعثات لإحضارها، والإنفاق بسخاء على ترجمتها ويقول ابن النديم والقفطي: إن أولاد بني موسى بن شاكر عينوا جماعة من المترجمين من بينهم حنين بن إسحاق وجبيش بن الحسن وثابت بن قرة وكانوا يعطونهم في الشهر خمسمائة دينار للنقل والترجمة(٣) ويوضح لنا الإنفاق السخي تلك الرغبة العميقة التي كانت تتحلى بها تلك الأسرة التي أسهمت إسهاما واضحا في العناية بالترجمة والمترجمين.

وإذا كانت الترجمة قد بلغت أوجها وعاشت عصرها الذهبي في عهد المأمون فإن الاهتمام بها بعده لم ينقطع، بل ظل قائما وكان لتأسيس بيت الحكمة أثر في استمرار حركة الترجمة كما أن بعض من عاصروا المأمون من المترجمين قد عاشوا بعد عصره واستمرت جهودهم في دفع عجلة الترجمة،

(١) الفهرست: ٣٣٩ .

(٢) القفطي: أخبار ... ٢٨٨ ، وانظر : كارايفو: ابن سينا، ٦٥.

(٣) الفهرست: ٣٣٩ – ٣٤٠ ، والقفطي: ٢٤ ، ١١٩ ، ٢٠٨ وابن أبي أصيبعة ٢٦٠.

ولكن الترجمة قد صارت ـ مع ذلك ـ أقل اندفاعا، وأبطأ حركة، وإن كانت قد اتجهت نحو التدقيق والإتقان الذي أدى إلى التمحيص في الترجمة؛ لأن العرب في ذلك العهد كانوا كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي " قد تجاوزوا مرحلة العمل السريع وترجمة كل ما يمكن ترجمته، تلك المرحلة التي تقع في عهد المأمون والمتوكل، إلى مرحلة التدقيق والترف، بحيث لم يعودوا يثقون بتلك الترجمات السريعة التي نشأت تحت حمية الرواد الأول للتراث اليوناني من مترجمين وأمراء قاموا على رعاية هؤلاء المترجمين[١]. وكان من الظواهر البارزة في تلك المرحلة تعدد ترجمات بعض الكتب حتى لقد ترجم بعضها أربع مرات، وكان ذلك من نصيب بعض الكتب المنطقية لأرسطو[٢] ومنها كتاب العبارة والنفس له أيضا، وكتاب طيماوس لأفلاطون وكتاب الرسائل السوفسطائية [٣].

ثانيا ـ أسباب الترجمة:

تضافر على قيام حركة الترجمة وتشجيعها عوامل متعددة نشير من بينها إلى ما **يلي:**

(١) إن الترجمة اتجهت في بداية أمرها إلى العلوم ذات الفائدة المؤكدة أو المرجوة، فمن العلوم ذات الفائدة المؤكدة علوم الطب والفلك والحساب التي لم يرَ المسلمون بأسًا ولا حرجًا في ترجمتها لما لها من نفع محقق، فالطب وسيلة لشفاء الأمراض أو تخفيف آلامها، وقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم يحث على التداوي معللا ذلك بأن الله لم يخلق داء إلا

(١) انظر : تقديم د/ عبد الرحمن بدوي لتحقيق : منطق أرسطو ، نشر وكالة المطبوعات بالكويت، دار الفكر ـ بيروت، ط١ / ١٩٨٠، مجـ ١ / ص٨ .

(٢) السابق، ٧/١.

(٣) انظر الفهرست في مواضع متفرقة منها ٣٤٤، ٣٤٨، ٣٤٩ ، ٣٥١ ، ٣٥٢، ٣٧٤، وكاراديفو: ابن سينا، ٦٤ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٦٩ إلخ .

خلق له دواء إلا الهرم[١]، ولذلك كانت ترجمة الكتب الطبية موضع عناية الخلفاء، كما كان للأطباء الذين كانوا ـ معظم الوقت ـ من اليهود والنصارى، مكانة عظمى في الدولة، وكان هؤلاء الأطباء يصحبون الخلفاء في سفرهم وإقامتهم ومن أشهر هؤلاء الأطباء بختيشوع الذي خدم عددًا كبيرًا من الخلفاء، ابتداء من عهد الرشيد " وكسب بالطب ما لم يكسبه مثله، وكانت الخلفاء تثق به على أمهات أولادها "[٢].

أما الفلك فكان وسيلة يستعان بها على أداء بعض الفرائض الشرعية كتحديد اتجاه القبلة في الصلاة، وكتحديد أوائل الشهور العربية وأواخرها لما لذلك من علاقة بالصيام والأعياد والنذور والحج، وقد كان للحساب فائدة أيضا لأنه كان يعين على تحديد نصاب الزكاة وتوزيع المواريث[٣].

وإذا كانت علوم الطب والفلك والحساب محققة الفائدة فلقد كانت توجد إلى

---

(١) ورد في هذا المعنى أحاديث كثيرة منها ما رواه البخاري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء صحيح البخاري كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، ١١/٧ ، ١٢ وروى مسلم عن جابر : " لكل داء دواء " صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق عبد الله أبو زينة، طبعة الشعب . كتاب السلام باب لكل داء وداء واستحباب التداوي وقال في شرحه النووي، " وفي هذا الحديث إشارة إلى استحباب التداوي ، وهو مذهب أصحابنا وجمهور السلف وعامة الخلف ، وجواز التطيب في الجملة ... " ٥١/٥ وانظر في استثناء الهرم: صحيح الترمذي وحققه وصححه عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، لبنان، كتاب أبواب الطب، باب ما جاء في الدواء والحث عليه، ٢٥٨/٣ قال: وفي الباب عن ابن مسعود وأبي هريرة وأبي خزامة عن أبيه وابن عباس وانظر مسند أحمد، طبع المكتب الإسلامي ـ بيروت، ط ٤ / ١٩٨٣، جـ ٤ /٢٧٨ إلى أحاديث أخرى كثيرة .

(٢) الفهرست: ٤١٣ وانظر نماذج لهؤلاء الأطباء المشتغلين بالترجمة والمتصلين بالخلفاء، لدى القفطي: ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٩، ٢٦٦، ٢٨٥ وانظر: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٨٨.

(٣) انظر: أحمد أمين: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، ط٩ / ١٩٩٧، جـ ١ / ٢٦٨ ـ ٢٧٤.

جانبها علوم ذات فائدة ترجى من ورائها، وينطبق ذلك على علم الكيمياء التي كان يعتقد ـ في ذلك الوقت ـ أنها قادرة على تحويل المعادن إلى ذهب، ولذلك كانت موضع العناية لأنها ربما تحقق لصاحبها الغنى والثروة من أقصر طريق، وقد كان خالد بن يزيد بن معاوية ـ الذي قيل عنه إنه كان أول من اهتم بالترجمة ـ ممن اهتم بالكيمياء وفي ذلك يقول عنه النديم " الذي عنى بإخراج كتب القدماء في الصنعة " الكيمياء " خالد بن يزيد بن معاوية ... وهو أول من ترجم له كتب الطب والنجوم " الفلك " وكتب الكيمياء .. يقال إنه قيل له: لقد فعلت أكثر شغلك في طلب الصنعة فقال خالد : ما أطلب بذلك إلا أن أغنى أصحابي وأخواني " إني طمعت في الخلافة فاختزلت دوني " لأن بني أمية رفضوا أن يجعلوه خليفة عليهم وجعلوا الخلافة في فرع مروان ابن الحكم فلم أجد منها عوضا إلا أن أبلغ آخر " أي غاية " هذه الصناعة فلا أحوج أحد عرفني يوما أو عرفته إلى أن يقف بباب سلطان: رغبة أو رهبة[١]، وهكذا كانت الفائدة المؤكدة أو المنتظرة عاملا من عوامل تشجيع الترجمة.

(٢) كان للخلفاء دور كبير في الاهتمام بالترجمة وفي مكافأة المترجمين وتشجيعهم، وقد أشرنا من قبل إلى ما كان للمنصور والرشيد والمأمون من تأثير في النهوض بالترجمة وبذل الجهود لتوسيع نطاقها، وقد بدا هؤلاء الخلفاء أحيانا كما لو كانوا قد وضعوا على عاتقهم مهمة نقل التراث الأجنبي إلى اللغة العربية، وربما أحس بعضهم بشيء من التردد إزاءها أو على الأقل إزاء بعض العلوم المترجمة، لكنه نفض هذا التردد عندما اقتنع بجدوى هذه الترجمة، وينطبق ذلك على الخليفة المنصور الذي تحكي الحكايات عن بخله وتقتيره وتحايله لجمع المال والاحتفاظ به، غير أن هذا الخليفة لما اقتنع بأن الترجمة ستعين المسلمين على مجادلة خصومهم ودفع شبهاتهم أنفق على المترجمين

---

(١) الفهرست: ٤٩٧.

بسخاء، كما أن جهود المأمون في دفع حركة الترجمة مشهورة معروفة، فهو الذي أرسل البعثات لإحضار الكتب، وهو الذي نظم بيت الحكمة وأنفق بإسراف ـ على المترجمين، ولا شك أنه كان لهذا الاهتمام البالغ أثر في أن يهتم بالترجمة غيره من كبار المسئولين في الدولة ،ومن العائلات الغنية فيها كما سبق القول قريبا.

(٣) كان المترجمون أنفسهم أصحاب مصلحة مؤكدة تعود عليهم من وراء الترجمة وتتمثل هذه المصلحة في المنفعة المادية المالية حيث كانت الترجمة سببا في إغداق الأموال عليهم في صورة مجزية أحيانا أو في صورة ما كانوا يأخذونه من مكافآت سخية قد تصل في بعض الأحيان إلى حد أن توزن الكتب التي يترجمونها بالذهب[١] وإلى جانب هذه المنفعة المادية كانت توجد المكانة الأدبية والمنزلة الاجتماعية التي كانت لهؤلاء المترجمين لدى الخلفاء ولدى كبار رجال الدولة الذين كانوا ينظرون إلى القائمين على الترجمة باحترام شديد، لأن هؤلاء كانوا هم الوسيلة التي عن طريقها عرف المسلمون تراث الأمم السابقة وحضارتها، وكان هؤلاء كأنهم يحتكرون تلك المعرفة التي لم يشاركهم فيها إلا من كان على طريقتهم، ومن ثم كان هؤلاء كأنهم الأساتذة أو أهل الاختصاص في هذا المجال، ومن شأن هذا التفرد والندرة أن يجعلا لهم من المكانة ما ليس لغيرهم، على أنه كان لبعض هؤلاء المترجمين ـ كابن المقفع مثلا ـ أهداف خاصة كانت الترجمة وسيلة إلى تحقيقها، ويظهر ذلك من ترجمته لكتب لم يكن المسلمون

---

(١) ابن أبي أصيبعة، ص ٢٦٠ وكان بعضهم يكتب الكتاب بخط غليظ في أسطر متفرقة على ورق سميك ليعظم حجم الكتاب ويثقل وزنه لتزداد المكافأة عليه انظر المرجع نفسه، ٢٧٠، ٢٧١ وكان محمد بن عبد الملك الزيات يعطي النقلة والنُّسَّاخ في كل شهر ألفي دينار انظر المرجع نفسه، ٢٨٤.

بحاجة إليها كترجمته لآراء مزدك الوثنية الإباحية(١).

وكان بعض الذين أشرفوا على ترجمة الكتب أو شجعوا عليها مهتمين بالزندقة أو الشعوبية وينطبق ذلك على يحيي بن خالد البرمكي في عهد الرشيد وعلى سهل بن هارون وعلان الشعوبي في عهد المأمون وابن وحشية النبطي(٢).

وليس بمستبعد أن يكون لهؤلاء المترجمين ـ الذين كانت أغلبيتهم الساحقة من غير المسلمين ـ أهداف خاصة من وراء الترجمة. فلم يكن هؤلاء ممن يعنون بالفكر الإسلامي المتمثل في تلك العلوم العربية الإسلامية التي نشأت

---

(١) الفهرست: ١٧٢ من أجل هذا ومثله وصف ابن المقفع بالزندقة، حتى نسب إلي الخليفة المهدي العباسي أنه قال عنه: ما وجد كتاب زندقة إلا وأصله من ابن المقفع ومطيع بن إياس ويحيى بن زياد، البداية والنهاية، ٩٨/١٠، وكذا وفيات الأعيان، ١٥١/٢ ونسب إلي الجاحظ أنه قال عن هؤلاء الثلاثة إنهم متهمون في دينهم : وفيات الأعيان في الموضع السابق ، وكتب القاسم الرسي الإمام الزيدي (٢٤٦هـ) رسالة في الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع انظر د/ محمد عمارة في تقديمه لرسائل العدل والتوحيد، دار الشروق، ط١ / ١٩٨٧، جـ ١ / ص ٢٣ ويجعله البيروني زنديقا من أصحاب مانى، ويتهمه بعدم الأمانة في الترجمة وأنه قصد إلى تشكيك ضعفاء العقيدة في دينهم كي يمكن دعوتهم إلى مذهب المنانية انظر: تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة في العقل أو مرذولة، ص ١٢٣، ٢٢٠ ويدافع عنه القفطي الذي يقول: ألفاظه حكيمة ومقاصده من الخلل سليمة، أخبار، ص ١٤٨، ١٤٩ وقد عرض د/ محمد غفراني الخراساني في كتابه: عبد الله بن المقفع، طبع الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٥ لاتهام ابن المقفع بالزندقة، وناقش أدلة القائلين بذلك انظر ٧٨ ــ ٩٥ ثم انظر: ضحى الإسلام، ٢٢٣/١ ـ ٢٢٧.

(٢) انظر للبرمكي: جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام. تحقيق د/ على النشار، والسيدة سعاد على عبد الرازق، طبع مجمع البحوث الإسلامية ط ١٩٧٠ جـ ١/ ٣٩ ــ ٤١، وانظر لسهل بن هارون: جمال الدين بن نباته: سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون، طبع مصطفى البابي الحلبي ط١ / ١٩٥٧ ص ١٣٦ ــ ١٣٨، ولعلان الشعوبي: الفهرست: ١٥٣، ١٥٤ ، وانظر لابن وحشية: بروكلمان: تاريخ الأدب العربي ترجمة د/ السيد يعقوب بكر، د/ رمضان عبد التواب ، دار المعارف طبعة ١٩٧٧/٢، ج ٤ / ٣١٩ ، ٣٢٠.

حول القرآن والسنة، بل إن اهتمامهم كان متجها إلى تلك العلوم الأجنبية التي بذلوا الجهد في معرفتها والتفوق فيها، ويبدو أنهم أرادوا أن يشاركهم المسلمون الإعجاب بما يعجبون به، وعندئذ لن تكون عنايتهم مقصورة على علومهم الإسلامية وحدها، بل سيقاسمها في هذه العناية تلك العلوم الجديدة التي وفدت إليهم عن طريق الترجمة، ولعله مما يتفق مع هذا التفسير ـ من بعض جوانبه ـ أنه شاعت بين المسلمين بعض الروايات التي تصور ترجمة الفلسفة إلي اللغة العربية وكأنها عمل مدبر، مقصود به الهجوم على الشريعة والطعن فيها، لأنه " ما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها[١] .

(٤) من أسباب انتشار الترجمة سبب يذكره ابن خلدون وهو أن الروم كانوا قد ورثوا حضارة اليونان، فلما ظهر الإسلام استولى المسلمون على كثير من ملك الروم، إلى أن سقطت القسطنطينية فيما بعد ولم يكن المسلمون ـ في بداية أمرهم ـ معروفين بصناعة أو فن، كما لم يكونوا مهتمين بتحصيل أسباب الترف ومظاهر المدنية، ثم أتيح لهم أن يكونوا أصحاب نصيب وافر من ذلك كله بعد أن اتسعت الفتوحات، وزادت الثروة، وأصبحوا أصحاب دولة واسعة وسلطان عظيم "وأخذوا من الحضارة بالحظ الذي لم يكن لغيرهم من الأمم وتفننوا في الصنائع والعلوم "وعندئذ" تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية "أي المنسوبة إلى الحكمة وهي اللفظ العربي الذي استعمله الفلاسفة معادلا للفظ الفلسفة" بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ما ذكر فيها، وبما تسمو إليه أفكار الإنسان فيها "[٢] ومن الواضح أن ابن خلدون يفسر حركة الترجمة في ضوء نظريته عن نشأة العمران وتطور الحضارة، وهي نظرية فسر بها كثيرا من

---

(١) انظر: صون المنطق، ٤١/١ وسرح العيون : ١٣٧ وانظر للشيخ مصطفى عبد الرازق: تمهيد ...، ٤٦ ، ٤٧ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة، طبعة الشعب، ص ٤٥٣ ، ٤٥٤ .

الظواهر التاريخية والاجتماعية لدى العرب وغيرهم من الأمم، كما فسر بها تطور المجتمعات واضمحلالها، وقد كانت تلك النظرية التي ضمنها مقدمته لكتابه العبر في التاريخ موضع تقدير الباحثين ممن درسوا تأريخ علم الاجتماع الذي يعد ابن خلدون احد أعلامه بل أحد رواده الكبار(١).

(٥) كان للغة العربية وشيوع انتشارها أثر في تشجيع حركة الترجمة وقد كان انتشار اللغة العربية ثمرة لأسباب متعددة منها أسباب دينية ترجع إلى نزول القرآن الكريم ـ المصدر الأول للشريعة الإسلامية ـ بهذه اللغة، وكان حفظ شيء من القرآن ضروريا الإقامة الصلاة، ثم كان على من يريد التفقه في الدين أن يتعلم هذه اللغة ليتسنى له أن يقرأ القرآن وأن يطلع على حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، كما كانت هنالك أسباب تتعلق بأن هذه اللغة أصبحت لغة الحكم والإدارة بعد تعريب الدواوين منذ وقت مبكر في عهد الدولة الأموية (٢)، ومعنى ذلك أنه كان على غير العرب مسلمين أو غير مسلمين ـ أن يتعلموا اللغة العربية إذا أرادوا أن يشغلوا وظيفة في الجهاز الإداري للدولة، ومن شأن ذلك أن يعين على نشر اللغة العربية وشيوعها (٣)، ومن شأنه كذلك أن يضعف صلة غير العرب بلغاتهم الأصلية، وينطبق ذلك على الفرس والهنود والأتراك والشعوب التي كانت قبل إسلامها

---

(١) انظر ـ مثلا ـ روجيه جارودي : حوار الحضارات ، ترجمة د/ عادل العوا منشورات عويدات ـ بيروت ـ باريس، ط ١٩٨٢/٢، ص ١٠٦ ـ ١٠٨، د/ عبد الباسط عبد المعطي: اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، طبع الكويت ١٩٨١، ص ٧٩، د/ حسن الساعاتي: علم الاجتماع الخلدوني: قواعد المنهج ، دار الفكر والثقافة، دون تاريخ، ص ٢ ، ٣ ، ٧٥ وما بعدها، د/ على عبد الواحد وافى: عبد الرحمن بن خلدون، سلسلة أعلام العرب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د. ت، ص ٧ وما بعدها.

(٢) انظر الفهرست: ٣٣٨، ٣٣٩ ، وانظر الإدارة العربية: س . أ . ق . حسيني ، ترجمة: د/ إبراهيم العدوي، مكتبة الآداب ١٩٥٨، ص ١٨١ ــ ١٨٤.

(٣) انظر: أوليري: الفكر العربي.. ٨٥ ، وضحى الإسلام ٢٦٦/١.

خاضعة للدولة بتراثها وحضارتها، ويبدو أن هؤلاء أرادوا ألا يحرموا أنفسهم من أن تكون لهم صلة ما بهذا التراث، وكانت الترجمة وسيلة إلى تجديد صلتهم بحضارتهم، وتعريف الأجيال الجديدة بتراثها القديم ويمكن أن نجد بعض الشواهد التي تؤيد ذلك ومنها ما يذكر من أن "الفضل بن نوبخت " كان فارسي الأصل وكان له في عهد الرشيد مكانه رفيعة جعلت له الإشراف على كتب الحكمة، وقد استغل هذه المكانة في تشجيع حركة الترجمة من اللغة الفارسية؛ ولذلك كان "ينقل من الفارسي إلى العربي مما يجده من كتب الحكمة الفارسية، ومعوله في علمه وكتبه على كتب الفرس"(١) ومن الشواهد كذلك ما يحكيه ابن النديم من أنه قد تم في عهد الرشيد ترجمة التوراة والإنجيل وكتب الأنبياء والتلامذة والصابئة وتم ترجمة ذلك من اللغات العبرانية واليونانية ولغة الصابئة " إلى اللغة العربية حرفا حرفا(٢)" ويمكن تفسير ذلك بأن أهل الكتاب الذين كان عليهم إن يتعلموا اللغة العربية ـ بسبب وجودهم في مجتمع تسود فيه اللغة العربية ـ أرادوا ألا تنقطع صلتهم ولا صلة الأجيال الجديدة منهم بالدين الذي يعتنقونه، وكانت الترجمة وسيلة إلى حفظ هذه الصلة وبقائها.

وهكذا تضافرت تلك العوامل كلها ـ وربما عوامل أخرى(٣) - على تشجيع حركة الترجمة، وتتميز تلك العوامل بأن لها أساسا من الواقع، أو سندا من التاريخ، أو سببا يتعلق بتصور معقول لنشأة الحضارات وتطورها ولكنها على أية حال ـ لا تدخل في باب الأوهام أو التفسير بالأحلام على نحو ما نجد لدى ابن النديم الذي يقول أن من أسباب كثرة كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة في البلاد الإسلامية أن المأمون ذكر أنه رأى في منامه رجلا امتلأ قلبه هيبة له

---

(١) القفطي: أخبار ..، ١٦٩ .

(٢) الفهرست: ٣٣، وانظر: القفطي: أخبار ...، ص ٧، وكاراديفو: ابن سينا، ص ٦٧.

(٣) انظر مثلا: ضحى الإسلام، ٢٦٥/١ ــ ٢٦٧.

" فقلت: من أنت ؟ فقال أنا أرسطاليس، فسررت به وقلت أيها الحكيم: أسألك ؟ قال: سل، قلت: ما الحسن ؟ قال: ما حسن في العقل، قلت ثم ماذا ؟ قال: ما حسن في الشرع، قلت: ثم ماذا ؟ قال: ما حسن عند الجمهور قلت : ثم ماذا ؟ قال: ثم لا ثم ؟

وفي رواية أخرى: "قلت زدني قال: من نصحك في الذهب فليكن عندك كالذهب وعليك بالتوحيد" ويعلق ابن النديم على تلك الحكاية بقوله " فكان هذا المنام من أوكد الأسباب في إخراج الكتب "[١] ويبدو طابع الصنعة والوضع واضحا في هذه الحكاية فهذه الأمثلة تتناول فكرة كانت موضع دراسة لدى فرق من فرق علماء الكلام وهي المعتزلة، وتلك الفكرة هي مسألة التحسين والتقبيح العقليين والتي قال المعتزلة فيها إن العقل قادر على إدراك ما في الأشياء من الحسن والقبح، فهو قادر على إدراك حسن الصدق والأمانة والوفاء بالعهد ومعاونة الضعيف وما أشبه ذلك من الأمور الحسنة. وهو ـ كذلك ـ قادر على إدراك قبح الكذب والخيانة ونحوهما من الأمور، والإنسان مكلف بتطبيق ما يقتضيه هذا الإدراك حتى لو لم يرد بذلك شرع[٢]، وقد جعلت هذه الحكاية أرسطو ينطق بكلام قريب مما يقوله المعتزلة في هذا الموضوع، ومما يؤكد طابع الوضع فيها أن أرسطو يتحدث عن الشرع والتوحيد وكأنه عالم من علماء الكلام على حين أن أرسطو لم يتحدث عن الشرع أو التوحيد كما تحدثت الأديان السماوية[٣] ولم يكن للجمهور تلك المكانة لدى أرسطو حتى يقال أن رأيهم في

---

(١) الفهرست: ٣٣٩، وانظر القفطي : أخبار ...، ٢٢- ٢٤ ، ويورد ابن أبي أصيبعة روايتين لهذا المنام، انظر: عيون الأنباء، ٢٥٩ ، ٢٦٠.

(٢) انظر لذلك: القاضى عبد الجبار الهمذاني: المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن متويه ، تحقيق السيد عمر عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٥، جـ ١ / ٢٣٥ ، والمغنى: التعديل والتجوير، تحقيق د/ أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، ط١ / ١٩٦٢، جـ ٦ قسم ١، ص ٧ ، ١٨ — ٢٠، ٥٩ ، ٦٤ ، ٦٥.

(٣) يتحدث أرسطو عن حركات أزلية لأفلاك أزلية، ولذلك توصف جميعا بأنها أزلية وهي=

تحديد قيمة الأشياء يأتي عنده بعد العقل والشرع، على أن أرسطو كان معروفا قبل عهد المأمون لأن منطق أرسطو كان قد بدأت ترجمته في عهد المنصور على يد ابن المقفع أو ابنه أي قبل المأمون بكثير[١] ولقد كان في حياة المأمون أسباب كثيرة يمكن أن تكون من أسباب اهتمامه بالترجمة لكن يستبعد أن يكون من بينها تلك الرواية المختلقة وهذه الحكاية الواهنة[٢].

ثالثا ـ ملاحظات على حركة الترجمة:

إذا ألقينا نظرة فاحصة على حركة الترجمة فإننا يمكن أن نخرج بعدد من **الملاحظات:**

(١) أن حركة الترجمة اتسمت بالشمول لكل جوانب المعرفة المعهودة في العصر الذي تمت فيه، فقد ترجمت كتب في العلوم كالطب والفلك والهندسة والرياضة والتشريح ونحو ذلك، كما ترجمت كتب في الفلسفة والأديان والحكمة والأخلاق والتاريخ، وجاءت هذه الترجمة من لغات كثيرة كانت في ذلك الوقت هي اللغات التي دونت فيها العلوم والفلسفات والأديان، ومن هذه اللغات اليونانية والسريانية والفارسية والعبرية والهندية والنبطية[٣] ومعنى ذلك كله أن اللغة العربية قد انتقل إليها ـ

= تشترك في هذا مع المحرك الأول الذي لا يتحرك وتدل نصوص لديه على أنه يقول بنحو ٤٧ أو ٥٥ محركا، وهو يذكر أن العقيدة القديمة القائلة بأن الكواكب آلهة تعد مقدسة صادقة انظر تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد، تحقيق د/ عثمان أمين طبع مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٨، ص ١٢٩ ، ١٣٠، والأستاذ يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، طبعة ١٩٦٦/٥، ص ١٧٩ ، ١٨٠، ثم أن حديث أرسطو عن الشرع ـ بمعناه الديني ـ يعد غريبا، كذلك، حيث لا يرد لديه حديث عن شرع أو نبوة بمعناهما الديني.

(١) انظر ـ مثلا الفهرست، ٣٣٧ وطبقات الأمم، ص ٤٩ ، والقفطي، ٢٧/١ ، ١٤٨ ، ١٤٩ وبول كراوس: التراجم الأرسطالية المنسوبة إلى ابن المقفع، ص ١٠١ ــ ١٠٢ ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، مرجع سابق .

(٢) انظر ضحى الإسلام: ٢٦٧/١ ـ، ٢٦٨ ـ.

(٣) انظر بعض ما ترجم من النبطية في كشف الظنون، ١٤٢٥/٢.

بالترجمة- تراث معظم الحضارات السابقة كالحضارة اليونانية والرومانية والهندية والفارسية[١].

وفيما يتعلق بالفلسفة اليونانية خاصة، فلقد ترجم المنطق وتعددت ترجماته، كما ترجمت كتب ومؤلفات تمثل تيارات الفلسفة اليونانية المختلفة فلم تكن الترجمة مقصورة على اتجاه واحد بل شملت سائر الاتجاهات فنحن نجد ترجمات لكثير من كتب أرسطو ولبعض كتب أفلاطون مثل كتاب السياسة وكتاب طيبماوس والنواميس والسوفسطائي والمناسبات وغيرها كما نجد ترجمات لبعض كتب فيثاغورس وجالينوس وإقليدس وبرقلس بل إننا نجد لدى الفارابي حديثا عن سبع فرق فلاسفة اليونان منهم الروائيون والكلبيون والأبيقوريون[٢] واشتملت الترجمة ـ كذلك على شروح ومختصرات لكتب أرسطو ومنها شروح للإسكندر الأفروديسي وفرفريوس الصوري وامونيوس وثامسطيوس، وفلوطرخس وغيرهم[٣] وعلى الرغم من شمول الترجمة لكل تيارات الفلسفية اليونانية يمكن القول بأن أرسطو وأفلاطون قد فازا بنصيب الأسد من حيث ترجمة كتبهما وما كتب لها من شروح وتفسيرات واختصارات[٤] كما يمكن القول أيضا أنه عند نهاية القرن الرابع الهجري كان

---

(١) يعدها ميزة من ميزات الثقافة العربية عند جورج سارتون انظر مقالا له بعنوان (العلم الإسلامي) ضمن كتاب: الشرق الأدنى: مجتمعة وثقافته بإشراف: ت. كويلر ينج ، ترجمة د/ عبد الرحمن محمد أيوب، سلسلة الألف كتاب، د.ت، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ـ، وانظر لبيان هذا الشمول والتنوع: الفهرست في مواضع كثيرة منها ٣٤ ، ٣٥ ـ ٣٤٠ ــ ٣٤٢ ، ٣٨٢، ٤٢٢ ــ ٤٢٥ ، ومواضع أخرى والقفطي، ٩١ ، ٩٣ ، وديور ١٢، ١٣ وكارديفو: ابن سينا، ص ٤٩ ، ٦٤.

(٢) انظر: الفهرست: ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٧ ـ ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، ٤٠٣ ومواطن أخرى والقفطي: ١٤، ١٩ ــ ٢١، ١٧١ انظر كذلك : الملل والنحل للشهرستاني ، بهامش الفصل الأول لابن حزم، المطبعة الأدبية ١٣١٧هـ ، ١٥٥ـ ١٩٣ ، ثم ٢/٣ ـ ٩٣.

(٣) الفهرست: ٣٥٣ ـ ٣٥٧ وكارديفو : ابن سينا، ٦٧ ، ٦٨ .

(٤) انظر الفهرست: ٣٤٧ ـ ٣٥٢ ، وكارديفو: ابن سينا، ٧٨ وقد ذكر الشهرستاني عددا من فلاسفة الإسلام ثم ذكر أنهم " قد سلكوا كلهم طريقة أرسطاطاليس في جميع ما ذهب إليه=

الفكر اليوناني معروفا معرفة جيدة لدى المسلمين (١) وسوف يكون لذلك تأثيراته الواضحة فيما سمى من بعد بالفلسفة الإسلامية، وإذا كانت الترجمة قد شملت اتجاهات الفكر اليوناني كلها فإن جانبا من جوانب هذا الفكر لم يأخذ نصيبه الكافي منها ألا وهو الأدب اليوناني، بما فيه من شعر وأدب ومسرح وكان لذلك أسباب لسنا الآن في مجال الحديث عنها (٢).

=وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ، ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين" الملل والنحل بهامش الفصل ٩٣/٣ ، وهو يشير إشارة واضحة إلى غلبة تأثير أرسطو ، وإن كان هذا الحكم لا يخلو من تعميم، وربما كان من أسباب ذلك ما نسب إلى أرسطو من كتب تجعله موافقا لأفلاطون، وسنشير إلى هذا قريبا، وانظر رأيا أخر للدكتور عبد الرحمن بدوي الذي جعل الغلبة لفكر أفلاطون، راجع مقدمة كتابه: أرسطو عند العرب، الكويت، ط٢ / ١٩٧٨، ص ٦، ٧ ومقدمته للمثل العقلية الأفلاطونية، تصوير وكالة المطبوعات، الكويت، ودار العلم ـ بيروت ـ عن الطبعة الأصلية عام ١٩٤٧، ص ٧-٩. ولا غرابة في أن يكون لأفلاطون وأرسطو هذا النصيب الأكبر في الترجمة، فقد كان لهما كتب كثيرة مؤلفة، وكان لهما تلاميذ وأتباع وشراح، وهما من أهم الشخصيات التي تمثل الفلسفة اليونانية إن لم يكونا أهمها ويمكن القول بأن أفلوطين يأتي بعدهما في التأثير، بل أنه عند بعضهم

- يزيد عن تأثير أرسطو، وممن يرى هذا الرأى يول كراوس انظر د/ عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب، الكويت، ط١٩٧٧/٣، ص ٢، ١٨، ١٩.

(1) Voir: Arnaldaz Roger: I , histoire de la pensee Grecque, Vue par les Arabes . Bulletin de la Societe Froncaise de Philosophie, Librairie Armand Colin، Paris 1979, p. 117et suit

وانظر كاراديفو: ابن سينا، ص٦٩، وضحى الإسلام: ٢٦٤/١، ٢٦٥ .

(٢) انظر: براون (ادوارد جي): الطب العربي، ترجمة د/ داود سلمان على، طبع بغداد ١٩٦٤ وضحى الإسلام، ٢٨٠/١ -٢٨٣ ولعل ذلك يرجع إلى أسباب دينية حيث كان الشعر والأدب اليوناني مليئين بالحديث عن الآلهة المتعددة الشخصية على نحو يتعارض مع الفهم الصحيح العقيدة الإسلام في التوحيد والتنزيه وربما كان ذلك راجعا إلى أن الأدب والشعر يعكسان الخصائص والملامح الثقافية الاجتماعية للبيئة التى تكون مسرحا لهما، وقد كانت الحياة اليونانية في جوانبها المختلفة تختلف عن الحياة العربية في باطنها وعدم استقرارها، بصفة عامة، ولعل هذا الاختلاف بين البيئتين كان من أسباب وقوع بعض الأخطاء في الترجمة لبعض المصطلحات المتعلقة بالشعر، حيث كان أرسطو=

(٢) لم يقتصر عمل المترجمين ـ دائما وفى كل الأحوال ـ على الترجمة، بل كان بعض هؤلاء يضيف إلى الترجمة شرح النصوص وتفسيرها وممن يوجد لديه ذلك؛ عيسى بن على بن عيسى الذي قرأ على يحيي بن عدي كتاب السماح الطبيعي لأرسطو ويقول القفطي إنه رأى هذه النسخة "وكانت له عليها حواش حصلت بالمناظرة حال القراءة"(١) وكان لبعض هؤلاء المترجمين مؤلفات خاصة بهم قد تكون ذات صلة بما ترجمه من الكتب وقد تكون في فنون أخرى ومن هؤلاء عمر بن الفرخان الذي كان مترجما ولكنه ألف كتبا كثيرة في الفلك وغيره من فنون الفلسفة ثم كان له مؤلفات كثيرة في الفلسفة وفى غيرها كالتشريح والطب والأدوية والفلك والأخلاق والحكمة(٢) وينطبق ذلك على غير هذين كحنين بن إسحاق ويحيي ابن عدي وأمثالهما ممن استحقوا لقب فيلسوف لدى الشهرستاني(٣) وليس

= مثلاً يتحدث في فن الشعر عن شعر المسرحيات والملاحم، وهو غير معروف في الشعر العربي القديم، ولذلك ترجم العرب المأساة بالمديح، والمهزلة بالهجاء مما عوقهم عن فهم الكتاب ونظرياته: انظر: د/ محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، دار نهضة مصر، ط٧٩/٢، ص١٤٨، ١٤٩. وقد لاحظ بعض الباحثين أن الأدبين الفارسي والهندي كان لهما أثر أكبر من الأدب اليوناني انظر مثلا ضحى الإسلام ١٧٤/١-١٨٠، ٢٤٦ – ٢٥٢ مع ملاحظة أن بعض كتب الهند في الفلك لم يترجم لأسباب دينية كما يدل على ذلك نص للبيروني انظر: تحقيق ما للهند، ص٣١٤، ٣١٥.

(١) القفطي: ١٦٣ ، وانظر كذلك، ص ٩٢ في الحديث من نقل حنين بن إسحاق لبعض كتب حالينوس.

(٢) انظر القفطي: ١٦١، ١٦٢ وكذا الفهرست، ٣٨١.

(٣) الملل والنحل، بهامش الفصل، ١٥٥/٢ وانظر لحنين الفهرست: ٤١٠، والقفطي، ١١٩، ١٢٠ وابن أبى أصيبعة في مواطن كثيرة منها ٤٩، ٩٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٧٢،٢٧١، وانظر ليحيي بن عدى الفهرست: ٣٦٩ وعيون الأنباء، ٣١٧، ٣١٨ ثم انظر على وجه الخصوص: مقالات يحيي بن عدي الفلسفية، جمع وتحقيق ودراسة د/ سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان ١٩٨٨، ص٢٨-٣٦ ثم من ١٣٥-٤٣٢، وانظر له كذلك رسائل فلسفية د/ عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس ـ لبنان، ط١٩٨٣/٣ من ١٦٨-٢٠٢ وكتاب تهذيب الأخلاق وهذا نتاج ضخم يزيد عن بعض من هم أكثر منه شهرة =

دقيقا إذن ما يذكره ديبور في حديثه عن هؤلاء المترجمين حيث يقول أنه لا ينبغي أن تعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوى الشأن إذ كان يندر أن يقبل أحدهم على الترجمة من تلقاء نفسه بل كان في كل الأحوال ـ تقريباً ـ يعمل بأمر خليفة أو وزير أو غيرهما من أصحاب النفوذ(١) وما قاله ديبور لا ينطبق على جميع المترجمين لأن بعض هؤلاء كانت له شروح أو مؤلفات وإن كان ينطبق على بعضهم فقط ممن قصروا جهودهم على الترجمة وحدها .

(٣) اجتهد كثير من المترجمين في أن ينجزوا ترجمات دقيقة(٢) ولكن لم تكن الترجمة تتسم بالدقة الكاملة في كل الأحوال، بل كانت توجد ترجمات مشوهة أو مبتورة أو محرفة، وكان لذلك أسباب متعددة من بينها أن بعض الكتب لم يترجم من اليونانية إلى العربية مباشرة بل تم عن طريق السريانية التي تمت الترجمة إليها أولاً(٣)، ولم تكن الترجمات

= بالفلسفة كابن باجه وابن طفيل مثلاً. وممن ينطبق عليهم ذلك ثابت ابن قوة انظر القفطي، ٨١-٨٤ وبعض هؤلاء كان يكتب كتبا في بيان مذهبه الديني انظر: القفطي، ٨٤، ١٠٥، ١٣٢ وكان بعضهم يكتب في الرد على المتكلمين من المسلمين: السابق، ٢٣٧، وبعضهم كان يرد على بعض الفلاسفة كالكندي انظر القفطي، ٨١.

(١) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٢٤.

(٢) ومن هؤلاء: حنين بن إسحاق الذى يوصف بأنه كان "فصيحا في اللسان اليوناني وفى اللسان العربي بارعًا .. وكان جليلاً في ترجمته. القفطي، ١١٨ حبيش بن الحسن الأعم الذى كان يرضى حنين نقله انظر السابق ١٢٢ وابن المقفع، ١٤٨، ١٤٩ وعيسى بن أبى زرعة الذى وصف بأنه أحد النقلة المجودين ١٦٣ ، وعيسى بن أسيد الذى كان خبيرا بالنقل من السرياني إلى العربي، ١٦٤ وقسطا بن لوفا الذى كان فصيحا في اللغة اليونانية حيث العبارة العربية، ١٧٣ ويوحنا بن ماسويه، ٢٤٩، وهكذا وانظر ابن أبى أصيبعة، ٢٨٠، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٤٩ ومواطن أخرى.

(٣) يقول حاجي خليفة: هو ما نقل لم يبق على أصل معناه لكثرة التحريفات في خلال التراجم، كما هو أمر مقرر في نقل الكتب من لسان إلى لسان، وقد اختبرنا وفحصنا ذلك حين الاشتغال بنقل كتاب أطلس وغيرها من لغة لاتين (اللاتينية) إلى اللغة التركية فوجدناه كذلك، كشف الظنون، ٦٨٤/١.

إلى السريانية دقيقة في كل الأحوال بل كان بعضها يفتقر إلى الدقة[١] وكان من الطبيعي أن ينتقل ذلك إلى النص عند ترجمته إلى العربية لفساد الأصل الذي كانت الترجمة تعتمد عليه، وقد حدث شيء من ذلك لكتاب النفس لأرسطو الذي ترجم عدة مرات كان بعضها رديئا وقد تم إصلاح الترجمة بمراجعة أصل أخر يتسم بالجودة[٢] وكان من بين العوامل كذلك أن بعض المترجمين لم يتحقق فيه شروط المترجم الجيد، ومن هذه الشروط أن يكون مجيدا للغة التي يترجم منها وأن يكون عارفا باللغة التي يترجم إليها، وأن يكون على معرفة كافية بموضوع الترجمة ليكون على بينة من المصطلحات التي توجد في كل فرع من فروع الثقافة والتي ربما غابت على غير المتصلين بهذا الفرع ثم أن يتصف بالأمانة العلمية التي تلزمه بأن ينقل النص كما هو حتى لو خالف رأيه أو مذهبه. ولم تكن هذه الشروط تتحقق بدرجة كافية لدى كل المشتغلين بالترجمة بل ربما تخلف بعضها فأدى ذلك إلى عدم دقة ترجمة مثل هذا الشخص، وقد حدث ذلك أيضاً في ترجمة بعض الكتب المنطقية لأرسطو وأشار إلى ذلك ـ في نص ثمين ـ أبو الخير الحسن بن سوار الذي ذكر أن أول من قام بترجمة هذه الكتب ـ ويسمى أتانس الراهب ـ لم يكن عارفا بمعاني أرسطو وأدى ذلك إلى تعدد اجتهادات

---

(١) بل ربما كان النص اليوناني الأصلي نفسه مضطربا مشوشا انظر مثلاً لذلك فيما قال حنين بن إسحاق في ترجمته لأحد نصوص جالينوس، ١٤٩ رووزنتال (فرانز): مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة د/ أنيس فريحة، الدار العربية للكتاب ط١٩٨٣/٤، ص٨٠.

(٢) نقله حنين إلى السرياني تاما ونقله إسحاق إلا شيئاً يسيرا ثم نقله إسحاق نقلاً ثانيا تاما جود فيه، وقد قال عنه ابن النديم نقلا عن إسحاق "نقلت هذا الكتاب إلى العربي من نسخة رديئة فلما كان بعد ثلاثين سنة وجدت نسخة في نهاية الجودة، فقابلت بها النقل الأول " الفهرست، ٣٥١ ــ ٣٥٢ وانظر مقدمة د/ أحمد فؤاد الأهواني التى صدر بها ترجمته لكتاب: النفس لأرسطوطاليس، طبع دار إحياء الكتب العربية، ط٦٢/٢، ص٤، ٥.

الشراح للكتاب فيما بعد[١]، وقع ذلك أيضا في ترجمة يوحنا بن البطريق الذي كان أمينا على الترجمة، حسن التأدية للمعاني "لكنه كان" ألكن اللسان في العربية[٢] ومن شأن ذلك أن يحرمه الدقة في الصياغة، والجودة في التعبير عما يترجمه.

كما أن عدم التخصص، كان يلقى ظلاله على الترجمة فيفقدها الدقة أيضاً فقد حدث أن تولى بعض الأطباء ترجمة كتب فلسفية، وحدث العكس أحيانا، ولذلك كان المترجمون – في مثل هذه الأحوال - يعجزون عن فهم المقصود من النص المترجم وخاصة في المسائل الدقيقة أو الأمور المتعلقة بالإلهيات فيأتي النص غير مفهوم[٣] وكان هذا العجز عن الفهم يدفعهم إلى التصرف بالحذف أو الزيادة في النص أو اللجوء إلى رأى آخر مفهوم لفيلسوف آخر، ولعل المترجم يكتب مستعينًا بوحي خياله أو بطبيعة ثقافته العقلية واتجاهه الروحي والمذهبي[٤].

---

(١) انظر: مقدمة د/ عبد الرحمن بدوى لمنطق أرسطو، ٣٠/١، ٣١ .

(٢) القفطي: أخبار ..، ص٢٤٨، وعيون الأنباء حيث وصفه بأنه لا يعرف العربية حق معرفتها ولا اليونانية ٢٨٢ ومثل فنيون الترجمان الذى كان نقله كثيراً للحن، ولم يكن يعرف على العربية أصلاً، ومثل يوسف الناقل الذي كانت في عبارته لكنه، وليس نقله بكثير الجودة عيون الأنباء، ٢٨٠ ، ٢٨١ وقارن هؤلاء بأبى عثمان الدمشقي الذى يصفه مسكوية بأنه فصيح باللغتين اليونانية والعربية، شديد التحري لإيراد الألفاظ اليونانية ومعانيها من ألفاظ العرب. انظر تهذيب الأخلاق، صبيح ١٩٥٩، ص٩٢، ٩٣ وانظر ما سبق منذ قليل.

(٣) انظر: الفهرست، ٣٧٣، والقفطي ص٨٣ حيث ترجم ثابت بن قرة كتابا من مقالتين: إحداهما مفهومة، وثانيتهما غير مفهومة، وحدث هذا مع كتاب منافع الأعضاء لجالينوس الذى نقله حبيش إلى العربية وأصلحه حنين لإسقاطه، ص ٩١ من القفطي، وتحدث ابن النديم عن ترجمات رديئة انظر ص٣٤١ مثلاً.

(٤) انظر د/ محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ط ١٩٦٧/٤، ص ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٦٦.

وكان من أسباب عدم الدقة أيضاً أن السريان ـ الذين كانوا قد سبقوا إلى ترجمة الكتب اليونانية إلى لغتهم والذين تمت الترجمة بواسطتهم ومن لغتهم إلى اللغة العربية في أحيان كثيرة ـ كانوا يتصرفون في النصوص الأصلية أحيانا بالحذف والإضافة.

ويحدثنا حنين بن إسحق عن صورة من صور هذا التصرف في النص على نحو مضاد للأمانة العلمية الواجبة فقد ذكر جالينوس أنه أجمل كتابه الكبير في النبض في مقاله واحدة، وأما أنا فقد رأيت باليونانية مقالة ينحى بها هذا النحو، ولست أصدق أن جالينوس الواضع لتلك المقالة، لأنها لا تحيط بكل ما يحتاج إليه أمراً لنبض وليست بحسنة أيضاً. وقد يجوز أن يكون جالينوس قد وعد أن يضع تلك المقالة، فلم يتهيأ له وضعها، فلما وجده بعض الكذابين قد وعد، ولم يف، تخرص وضع تلك المقالة، وأثبت ذكرها في الفهرست، كيما يصدق فيها، ويجوز أن يكون جالينوس أيضا قد وضع مقالة في ذلك غير تلك، قد درست كما درس كثير من كتبه، وافتعلت هذه المقالة مكانها(١) وربما وقع هذا الانتحال أو التصرف في موضوعات الأخلاق أو ما بعد الطبيعة، فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين. أو فهموه على غير وجهه، وأحلوا عناصر مسيحية محل ما هو وثنى. فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحيانا بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو، ثم نرى أفكاراً كفكرة العالم أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة المسيحية(٢).

---

(١) رسالة حنين بن إسحاق إلى على بن يحيي، ضمن: دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، د/ عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات النشر ـ بيروت، ط١٩٨١/١، ص١٦٧ وانظر عيون الأنبياء، ١٤٢ وأمثلة أخرى، ص١٣٩، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٨، ١٤٩، وهى أمثلة واضحة الدلالة على ما عانته الكتب من تصرف وعبث أحياناً.

(٢) انظر مثلا ديبور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ١٩، ٢٠ وانظر كاراديفو: ابن سينا، ٥١، ووقعت بعض الزيادات في بعض الكتب الهندسية أيضاً انظر، ١٣٣ ويذكر الدكتور محمد البهي أنه منذ اختلاط الفلسفة بالدين السماوى في العصر الأخص من اليهودية أو=

وهكذا كان لهذه العوامل أثر في عدم دقة الترجمة في بعض الأحيان وأدى هذا إلى تكرار ترجمة بعض الكتب، بقصد الوصول إلى نص دقيق لها[١]، كما أدى إلى وجود طائفة من المتخصصين الذين يتولون إصلاح الترجمات وتجويد صياغتها وكان هؤلاء يحاولون أن يتفادوا ما وقع فيه المترجمون من عيوب[٢].

(٤) وقد ترتب على عدم الدقة أن نسبت كتب إلى غير أصحابها ومن هذه الكتب كتاب أثولوجيا أي الربوبية الذي ترجمه عبد المسيح بن ناعمة الحمصى ونسبه إلى أرسطو فاشتهر بأنه أثولوجيا أرسطو[٣]، وقد أدت نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو إلى وجود خلط وخطأ في تصوير آراء أرسطو لدى المسلمين، ولم يتنبه الأوائل من فلاسفة المسلمين إلى اختلاف الآراء الواردة في هذا الكتاب المنحول عن آراء أرسطو الموجودة في كتبه الأخرى التي لم يلحق بها شك، ومن ثم فإن الكندي

= المسيحية ويصبغونها بصبغة فلسفية إغريقية ثم ينسبونها إلى أفلاطون أو أرسطو بغية ترويجها بين المثقفين الخواص، وغايتهم الأولى من وراء ترويجها تأييد الآراء الدينية الموسوية أو المسيحية ... " الجانب الإلهي، ص ٢٦١ وانظر، ٢٦٥، ويلاحظ أنه لم يقدم نماذج أو أمثلة لذلك، ومثل هذا الأمر لا يساق بغير دليل وإن كان يمكن القول بأن شيئاً من ذلك ليس مستبعداً تماما، ولعل مما يتفق مع هذا أن بعض ترجمات أثولوجيا أرسطو إلى اللاتينية إنما هى كما يرى بعض الباحثين تزييف صنع للاتفاق مع الأسكولائية الكنسية انظر: د/ بدوى: أفلوطين عند العرب، ص٨.

(١) انظر مثلا: الفهرست: ٣٧١، ٣٧٤ والقفطي، ٣٠، ٣١، ٦٨، ٦٩، ٨٣ وانظر روزنتال (فرانز) مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ص٧٣، ٧٦.

(٢) انظر نماذج في الفهرست: ٣٤٤، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٧١، ٣٧٣ والقفطي، ٢٨، ٢٩، ٣٠ ومواطن أخرى وقد يلجأ هؤلاء إلى مقابلة المخطوطات بعضها ببعض، توصلا إلى النص الصحيح، وهم يتبعون بهذا طريقة دقيقة يدعو إليها البحث العلمي الصحيح في مستوياته العليا، انظر كتاب روزنتال السابق، ص٧٢، ٧٣، ومصطفى عبد الرازق، فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص٤٨، ٤٩.

(٣) جاء لدى ابن النديم في سرده لكتب أرسطو: كتاب أثولوجيا وفسره الكندي، ص٣٥٢ وتابعه القفطي، ٣١ ثم نسب الأثولوجيا إلى الإسكندر الأفروديسي، ص ٤١ ومن كتبه لدى ابن أبى أصيبعة كتاب القول على الربوبية: ص١٠٥.

أصلح ترجمة هذا الكتاب[١] ثم اعتمد عليه الفارابي في محاولة التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو، وعرفه إخوان الصفا وابن سبعين الفيلسوف الصوفي[٢] أما ابن سينا فإنه شرح هذا الكتاب، وجاءت لديه عبارة رأى فيها بعض الدارسين ما يشير إلى أن ابن سينا كان يشك في نسبة هذا الكتاب إلى أرسطو[٣] لكن ابن رشد نجا من الوقوع في الخطأ بنسبة الكتاب إلى أرسطو ، فقال: هذا الكتاب لا يمكن أن يكون له [٤] . وهكذا مر وقت طويل قبل أن يعرف الفلاسفة أن هذا الكتاب ليس لأرسطو وإنما هو مجموعة من النصوص المقتبسة من كتاب تاسوعات أفلوطين[٥].

---

(١) لا يشير الكندي إلى هذا الكتاب مع أنه قد نسب إليه أنه فسره وأصلح ترجمته انظر مقدمة د/ أبو ريدة لرسائل الكندي ١/٨٠ (١٧) وانظر مقدمة د/ بدوي: أفلوطين عند العرب من ٢٩، ٤٤، ٤٥، ٤٩، ٥١، ٥٣، ٥٤.

(٢) مقدمة د/ بدوي: أفلوطين عند العرب، ص٩، ١٠، ١١ وانظر مقالا بعنوان: روح الأندلس ونهضة الغرب الحديث: قراءة في المسائل الصقلية لابن سبعين: د/ حسن حنفى، نشر بمجلة كلية الآداب جامعة القاهرة، مركز النشر لجامعة القاهرة، ص٦٣ وهامش ١٩ بها وانظر تعريفا وافيا بهذه الرسالة لدى د/ أبو الوفا التفتازاني: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ط/١٩٧٣، ص١٠٨ -١١٧ وقد ارتضاء كذلك بعض اليهود والنصاري، ورأوا فيه أنه يمثل رجوع أرسطو عن آرائه، وأنه بهذا يتفق مع الكتاب المقدس انظر: مقدمة أفلوطين عند العرب، ص٤، ٨، ٩.

(٣) انظر شرحه لكتاب أثولوجيا المنسوب إلى أرسطو ضمن كتاب: أرسطو عند العرب: ٣٥-٧٤ أما العبارة التى توحى بشكه في نسبة أثولوجيا إلى أرسطو فقد جاءت في كتابه المباحثات وفيها يقول: وأوضحت شرح المواضع المشكلة في النصوص، إلى آخر أثولوجيا، على ما في أثولوجيا من المطعن ومن هذا النص يفهم بول كراوس أن ابن سينا يشك في صحة نسبة أثولوجيا إلى أرسطو انظر: أرسطو عند العرب، ص ١٢١ وهامش ٣ بها، وقارن مقدمته، ص ٣٢ ؛ حيث يرى الدكتور بدوى أنه ليس في الكتاب ما يؤيد فهم كراوس .

(٤) انظر مقدمة د/ بدوى لكتاب: الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الكويت ١٩٧٧، ص١٩.

(٥) مقدمة د/ بدوى لكتاب أفلوطين عند العرب، ص ٣ وما بعدها إلى ص٤٢ ثم ٥٨-٦١.

ومن الكتب التي نُسبت خطأ لأرسطو كتاب التفاحة الذي يظهر فيه أرسطو ممسكا بتفاحة، وهو يحدث تلاميذه عن خلود الروح ، وهذا النص ـ في الحقيقة ـ ليس إلا نقلاً مشوهًا عن محاوره فيدون لأفلاطون الذي خصص هذه المحاورة للحديث عن سقراط الذي جمع تلاميذه ليحدثهم ـ قبل إعدامه ـ عن خلود الروح[١] ومن هذه الكتب كذلك كتاب الإيضاح في الخير المحض أو كتاب العلل الذي نسب لأرسطو وهو في الحقيقة نصوص مقتبسة من كتاب الإلهيات لبرقلس الذي قام بتلخيصه ديوجانيس الأريوباغي ثم نقلت منه مختارات إلى اللغة العربية[٢] وربما كان هنالك عذر في وقوع هذه الأخطاء في نسبة الكتب إلى غير أصحابها ذلك أنه لم يكن لدى القدماء كما يقول ديبور ما لدينا من وسائل لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ، وربما كان إلف الثقافة غير ميسور لهم...[٣] ولكن ذلك أدى ـ على أية حال ـ إلى تشويه أفكار أرسطو، الذي اختص من هذه الكتب المنحولة بالنصيب الأكبر.

ويلاحظ أن هذه الكتب المنحولة لأرسطو تنسب إليه آراء تقربه من أفلاطون، وتصبغ أفكاره بصبغة أفلاطونية محدثة، وتم ذلك أولا على أيدي الشراح والمفسرين الذين ينتسبون إلى المدرسة الأفلاطونية المحدثة ومدرسة الإسكندرية، وكانت النتيجة تحويرا كبيرا في صورة أرسطو وفي أفكاره "وقد كان ممكنا حقا في مثل هذا التحوير لأفكار الأستاجيري "أرسطو" أن تنتشر آثار أساسية من الأفلاطونية الحديثة دون ارتياب في أنها كتب لأرسطو. وأن تتحلى بالانتساب إلى اسم أرسطاطاليس دون عقبة أو تعثر"[٤].

---

(١) انظر: مقدمة أرسطو عند العرب، ص٨.

(٢) السابق ص٨، وديبور: ٢٨ ، ٢٩ -٣٢ ، ومقدمة الأفلاطونية المحدثة عند العرب، ١، ٢، ٦ ، ٧، ١٢، ١٣ ومقال د/ حسن حنفى الذي سبقت الإشارة إليه، ص٦٣ هامش ١٩ ومن الكتب التي وردت في قائمة منسوبة إلى بطليموس لدى القفطي : كتابه في الخير، ص ٣٢ وكذلك لدى ابن أبي أصيبعة، ١٠٤.

(٣) تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٢

(٤) جولد زيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، ترجمة د/ عبد الحازم النجار، دار اقرأ، =

ولم يكن غريبا - بعد ذلك - أن تجرى محاولات للتوفيق بين أفلاطون وأرسطو، ومن هؤلاء أمونيوس ساكاس، ويامبليخوس وثامسطيوس وسمبليقيوص[١] وهي محاولات سابقة على المحاولة الشهيرة التي قام بها الفارابي ، وضمنها كتابه: الجمع بين رأيي الحكيمين.

ومن هذا يتضح أن العرب والمسلمين لم تكن لهم جريرة فيما وقع لآراء أرسطو من تشويه أو تحريف، بل إن الأمر قد تم من قبل لدى المدارس اليونانية والإسكندرانية ولدى السريان، ثم جاء المترجمون فنقلوا هذا التراث على صورته التي انتهى إليها، دون أن ينتبهوا إلى ما وقع فيه السابقون من أخطاء.

رابعًا - آثار الترجمة[٢]:

كان للترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية آثار ونتائج هامة نشير إلى بعضها فيما يلي:

(١) أن الترجمة كانت سببا في حفظ تراث الأمم السابقة من الضياع الذي كانت مهددة به، حيث كان العلم بهذا التراث – لا سيما الفلسفة - محصورا في فئة قليلة تدرس هذا التراث في أماكن محدودة، وتلقى تلك الفئة من الاضطهاد، ما يدفعها إلى الهجرة من بلد إلى بلد، لأسباب متعددة، فلما ترجم هذا التراث إلى اللغة العربية - أتيح له أن ينتقل إلى لغة أصبحت أكثر انتشارًا، فكان ذلك من عوامل حفظ التراث ونشره وكثرة العارفين له والمطلعين عليه، فضلاً عن احتفاظ اللغة العربية بكتب ورسائل، ضاعت أصولها في لغاتها الأصلية، ولولا ترجمتها إلى العربية لضاعت تمامًا .

= بيروت ط٣/ ١٩٨٥، ص ٢٠٨ وانظر: هنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيسي، عويدات: باريس - بيروت، ط٣ / ١٩٨٢، ص ٥٩ -٦١.

(١) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليوناني، ٢٨٦، ٢٩٨ ، ٣٠٣.

(٢) ملخصًا عن كتاب : في الفكر الفلسفي الإسلامي : مقدمات وقضايا ، للأستاذ الدكتور عبد الحميد مدكور، ص ٨٩-١٢١.

وظلت اللغة العربية تحتفظ - وحدها –بهذا التراث الحضاري عدة قرون، إلى أن قامت حركة الترجمة الشهيرة في القرن الثاني عشر وما بعده من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية وغيرها، منطلقةً من الأندلس وصقلية وجنوب إيطاليا، وكان لهذه الترجمة أثر كبير في نهضة الفكر الأوروبي والحضارة الغربية الحديثة.

٢- أضافت حركة الترجمة الشاملة تيارًا جديدًا من العلوم التي ترجع إلى حضارات الأمم من علوم عملية ونظرية ، وذلك بعد أن كانت الثقافة الإسلامية قبل الترجمة تتكون من تيار واحد وهو تيار العلوم الإسلامية والعربية حول القرآن والسنة .

وقد اقترب التيار الجديد من التيار الثاني واتَّصل به وحاول التأثير فيه ، وكان ذلك شيئًا طبيعيًّا ؛ لأن التيارين يعيشان في بيئة ثقافية واحدة .

وأهم هذه الإضافات :

أ- لم يكتفِ المسلمون بالمعرفة الدقيقة لما تم نقله إلى علومهم . كما أنهم لم يكتفوا بترديده والوقوف عنده ، بل وضعوا على عاتقهم عبء إكماله والنهوض به. مما يمثل تطويرًا جوهريًّا لبعض العلوم في مجال الرياضيات والفلك ، ووضع فروع جديدة في علم الجبر الذي وضعه الخوارزمي .

ب- نظر المسلمون في هذا التراث المترجم نظرة نقدية فاحصة أوقفتهم على بعض الأخطاء التي وقع فيها السابقون ؛ فقاموا بتحديدها وذكر الصواب فيها مع الاعتراف بفضل السابقين والتماس الأعذار لهم كما فعل ابن الهيثم بآراء السابقين عليه .

ج-أضاف المسلمون جهدًا آخر يعد من مفاخرهم العلمية يتمثل في تحديد وتطبيق قواعد المنهج الاستقرائي الذي تستخدمه العلوم التجريبية .

د- تتمثل أبرز آثار حركة الترجمة في ظهور طائفة جديدة أطلق عليها لقب

الفلاسفة . وقد اختص هؤلاء بعلم جديد على البيئة العربية الإسلامية هو الفلسفة . وقد بدأ هؤلاء الفلاسفة بالكندي ثم توالى ظهورهم من بعده ، ومنهم بعض تلاميذه كأبي زيد البلخي ، وأبي الطيب السرخسي، وأبي الحسن العامري . ومن أكثرهم شهرة أبو نصر الفارابي ، وابن سينا ، وابن باجه ، وابن الطفيل ، وابن رشد ، وابن ملكا ، والسهروردي المقتول ... وغيرهم .

وهكذا أصبح للفلسفة وجود على الساحة الثقافية في المجتمع الإسلامي وأصبح الفلاسفة طائفة متميزة عن غيرها من طوائف المجتمع الإسلامي كالفقهاء والمحدِّثين والمفسِّرين والمتكلِّمين واللغويين وأمثالهم .

ملخص الوحدة الخامسة

الدارس الكريم ، بعد دراسة هذه الوحدة تذكر الأهداف الآتية :

١- أهمية الترجمة إلى العربية وأثرها على فلاسفة المسلمين .

٢- المراحل التاريخية التي مرت بها الترجمة .

٣- أسباب قيام حركة الترجمة وشروط المترجم الجيد .

٤- العيوب والأخطاء التي وقع فيها المترجمون .

٥- دور المسلمين في حفظ تراث الأمم الأخرى ودور غير المسلمين في إتمام حركة الترجمة .

أسئلة على الوحدة الخامسة

س١: كان للخليفة المأمون اهتمام خاص بالترجمة والمترجمين، وضِّحْ ذلك بالتفصيل .

س٢: اذكر الأسباب التي أدت إلى قيام حركة الترجمة ثم فصِّل القول في اثنتين منها .

س٣: بعد دراستك لقيام حركة الترجمة ، بيِّنْ أهم الملاحظات التي أُخِذت على المترجمين ، مع بيان رأيك في ذلك .

س٤: تحدثْ عن مظاهر أصالة العقلية الإسلامية في عصر ازدهار الترجمة .

س٥: تحدَّثْ عن أهم الآثار التي ترتبت على حركة الترجمة .

الوحدة السادسة

من أعلام الفلسفة الإسلامية

الأهداف:

بعد دراسة هذه الوحدة ، ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن:

١- يلم بنبذة تاريخية من حياة الكندي والفارابي وابن سينا.

٢- يتعرف على أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها هؤلاء الأعلام الثلاثة.

٣- يتعرف على منهج الكندي في تصنيف العلوم.

٤- يقف على أهم مصنفات الأعلام الثلاثة الفلسفية.

٥- يتعرف على مدى أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام من خلال مصنفات الكندي والفارابي وابن سينا .

٦- يتعرف على مكانة نظرية المدينة الفاضلة في الفكر السياسي عند الفارابي .

٧- يقف على أهم أدلة ابن سينا على وجود الله – تعالى – ووحدانيته .

العناصر:

١- الكندي وآراؤه الفلسفية .

٢- أبو نصر الفارابي .

٣- ابن سينا الشيخ الرئيس .

١ـ الكندي (١٨٥ـ ٣٦٥هـ) وآراؤه الفلسفية

مولده ونشأته:

هو أبو يعقوب إسحاق الكندي الملقب بفيلسوف العرب الأول، وأول المشائين من فلاسفة الإسلام، يرجع نسبه إلي قبيلة كندة التي كانت تتخذ من جنوب الجزيرة العربية موطنا لها ويعتبره مؤرخو الفلسفة الإسلامية في الطليعة الأول من المشتغلين بالفلسفة التقليدية في اللغة العربية ، لأنه عربي صميم، ولذلك قال عنه صاعد في طبقات الأمم: ولا أعلم أحد من صميم العرب اشتهر بالفلسفة إلا أبا يعقوب بن إسحاق الكندي الهمذاني[١].

ورغم اشتهار الكندي بين أبناء عصره بالعلم والفلسفة والفضل، فإن حظه من التاريخ لحياته الخاصة لم ينل قسطاً وافيًا يحدد أطوار حياته، ويكشف لنا عن جوانبها المختلفة، فلم نجد له ترجمة كافية تضيء لنا جنبات حياته الخاصة كما وجدنا مثلا عند ابن سينا والفارابي والغزالي وابن رشد، ومن هنا نجد كتب التراجم يكتنفها نوع من الغموض حينًا والقصور حينًا آخر في تسجيل حياة الكندي الخاصة، ونشأ تبعا لذلك نوع من الغموض حول حياته الخاصة.فلم نعرف بالضبط تاريخ مولده، ولا تاريخ وفاته، وإنما جاء ذلك تقريبا لا تحديدًا.

فقيل إنه ولد حوالي سنة ١٨٥ هـ بالكوفة؛ حيث كان أبوه أميرا عليها وهي مواطن أجداده ومستقر أبيه وأسرته[٢].

وما حدث بالنسبة لتاريخ مولده حدث نظيره في تاريخ وفاته، فمعظم الذين ترجموا للكندي ذكروا تاريخ وفاته علي وجه التقريب، فالشيخ مصطفي

(١) انظر طبقات الأمم لصاعد، ص ٥٩، الفهرست لابن النديم ص، ٢٥٥، ط ليبزج، وابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ١-٢٠٦.

(٢) ذكر ابن أبي أصيبعة تاريخه ونسبه كاملا في عيون الأنباء ١-٢٠٦، وكذلك ابن القفطي في أخبار العلماء، ص ٢٤٠ ط، مصر سنة ١٣٢٦هـ، وراجع نسبه في: معجم البلدان، ٣-٦٢-٦٣، مقدمة ابن خلدون، تاريخ الفلسفة الإسلامية، هنري كوربان ، ص ٢٣٧، ص ١١٥- ١١٩، فلاسفة الشيعة، ص ٩٤.

عبد الرازق يري في تمهيده لتاريخ الفلسفة الإسلامية أنه توفي سنة ٢٥٢هـ[١]. بينما يري ماسينيون، وهنري كوربان وأوليري أنه توفي سنة ٢٦٠هـ، ويميل إلي هذا الرأي نللينو[٢]، ويبدو أن مصدر المستشرقين فيما ذهبوا إليه واحد وهو مأخوذ من معجم البلدان حيث ذهب مؤلفه إلي أن الكندي توفي بعد أن بلغ الثمانين من عمره أو جاوزها بقليل، وابن خلدون يذكر أنه كان يعمل منجما للرشيد والمأمون، فإذا صح أنه ولد عام ١٨٧٥هـ، وهذه الرواية أقرب إلي ما أخذ به ماسينيون وكوربان ونقلها عنهما أوليري في تأريخه للفكر العربي[٣]، وإذا صحت رواية الشيخ مصطفي عبد الرازق أنه توفي في سنة ٢٥٢هـ[٤]، وصح أنه عاش إلي ما بعد الثمانين كما يرى صاحب المعجم، فإنه يكون مولودا حوالي سنة ١٢٧هـ، وهذا ما لم تذكرة المصادر عن تاريخ مولده. غير أن ابن خلدون وابن أبي أصيبعة يذكران أن الكندي كان يعمل منجما للرشيد ولابنه المأمون من بعده، وعلي هذه الرواية يكون الكندي مولودا قبل سنة ١٨٥ هـ، بسنوات ذلك أن الرشيد قد توفي ١٩١هـ، أي بعد مولد الكندي بسنوات قليلة لا تتجاوز الست سنوات، ولا يعقل أن يعمل الكندي في بلاط الرشيد منجما في هذه الفترة.

ولما تجاوز الكندي سن طفولته أخذ بقسط وافر من العلوم الإسلامية في مدينة البصرة، وفي بغداد ، وهما حاضرتا الثقافة في عصره، كما نال قسطًا كبيرا من الثقافة الأجنبية من اللغة الفارسية واليونانية علي يد معلمين من الفرس والسريان ومن هنا تنوعت روافده الثقافية، وهو في باكورة شبابه مما أتاح له التزود بأنواع كثيرة من المعرفة الإنسانية خارج الدوائر الثقافية التقليدية في عصره، ومن هنا وجدنا عنده مؤلفات كثيرة لم يسبق إليها في تاريخ الفكر

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق، ص ٣١هـ١.

(٢) محاضرات في تاريخ الفلك عند العرب لنللينو عن تمهيد لتاريخ الفلسفة، ص ٣١.

(٣) الفكر العربي ومكانته في التاريخ. لوليري، ترجمة إسماعيل البيطار، ط بيروت، ص ١٢.

(٤) التمهيد، ص ٣١.

الإسلامي – فيما أعلم – فألف في الفلسفة والطب والمنطق والتنجيم والكيمياء والرياضة، وتكلم في الفلك والمساحة وغير ذلك مما تحمله عناوين رسائله، ومن هنا فقد اتسعت ثقافته لتشمل كل جوانب المعرفة المتاحة في عصره، قضي معظم حياته مترددا بين عواصم الثقافة في عصره الكوفة، والبصرة وبغداد، وكانت المذاهب الفكرية المختلفة تتخذ من هذه العواصم الثلاثة مقرا لنشر أفكارها، فكان هناك فكر المعتزلة وآراؤها في العقيدة والسياسة، وكان هناك الفكر الشيعي والإسماعيلي يعشش في الكوفة، وكانت مشكلة الصراع بين أهل السنة والمعتزلة حول خلق القرآن كما كانت الثقافة الإسلامية تفتح ذراعيها لتحتضن الثقافات الأجنبية الوافدة سواء من الفرس أو من اليونان، ولنا أن نتصور الكندي شابا يفتح عينه علي هذا الجو الثقافي الذي يمتزج فيه الفكر الديني بالفكر الفلسفي، كما يتصارع فيه الفكر الوثني مع العقيدة الإسلامية الخالصة. وكانت الكوفة في عصره مسرحا للفكر الشيعي المغالي، والشيعة يذكرون الكندي في كتبهم علي أنه أحد فلاسفة الشيعة المشهورين والمبرزين(١).

بدأ الكندي نشاطه دارسا ومتعلما، في هذا الجو الذي سيطر فيه فكر المعتزلة علي الجو الثقافي رسميا علي يد المأمون ورجاله، ولنا أن نتوقع بصمات هذه الفترة علي تراث الكندي في آرائه التي مال فيها إلي فكر المعتزلة فقال بالصلاح والأصلح، والحسن والقبح العقليين، ويذكر المؤرخون أنه ألف في أصول المعتزلة(٢)، ولا شك أن مؤلفات الكندي تضعه في صفوف الذين أيدوا المعتزلة في عصره، ونصروا مذهبهم بالحجج والبراهين في كثير من المواقف، ونستطيع القول بشيء من الاطمئنان أن الكندي قد أخذ فكرة الصلاح والأصلح عن المعتزلة وحاول أن يطبقها علي نظام الكون كله من خلال برهنته

---

(١) راجع فلاسفة الشيعة، ص ٩٤.

(٢) راجع تاريخ الفلسفة الإسلامية لديبور، ص ١١٧، وما بعدها، الكندي وفلسفته د. أبو ريدة، ص ٢٩-٣٥ الرسائل، ص ٢٦، ٣٠.

علي قضايا وجود الله وحكمته فاستخدم الدليل الغائي ودليل الحكمة والعلية وكلها أدلة مستمدة من فكرة المعتزلة عن القول بوجوب الصلاح والأصلح. والدليل الغائي عنده يوضح لنا ذلك، كما أن فهمه للآيات القرآنية الخاصة بالتوحيد تضعه في صفوف المعتزلة إذ ألف كتابا في العدل والتوحيد، وكتابا آخر في أن أفعال الله كلها عدل وحكمه جاءت كلها علي مذهب المعتزلة. كما شارك المعتزلة في حملتهم ضد الثنوية والمجوسية والنصارى والملحدين دفاعا عن العقيدة الإسلامية ودحضا لشبه الملحدين في عصر[١].

التحق الكندي بالقصر العباسي فنال حظوة كبري لدي المأمون ولدي المعتصم من بعده، ولا تذكر لنا المصادر شيئا عن حياة الكندي خلال هذه الفترة التي مكثها في بلاط العباسيين واقتصرت رواية ابن خلدون على أن الكندي كان يعمل منجما في بلاط العباسيين، كما ذكر ذلك ابن أبي أصيبعة[٢]. وزاد عليها أنه كان مترجما ينقل الكتب من اليونانية إلى العربية وينقح ما يترجم منها[٣]، وقيل إنه كان يعمل طبيبًا للخلفاء العباسيين غير أنه في أخريات أيامه أقصي عن قصور العباسيين بسبب الفتنه التي قام بها أولا بني شاكر لدي الخلفاء ضد الكندي فضربه المتوكل وأقصاه عن القصور وجمع كتبه وصادرها[٤]. وذكر صاحب الفهرست أن الكندي قد ألف أكثر من ٢٤١ مؤلفا تتوزعها سبعة عشر نوعا منن العلوم المختلفة، وقد أورد ابن النديم ثبتا بأسماء هذه الكتب والرسائل[٥].

---

(١) رسائل الكندي، ص ٧٥، الكندي وفلسفته، ص ٧٥ وبعدها تاريخ الفلسفة الإسلامية لديبور، ص ١١٩.

(٢) عيون الأنباء، ١- ٢٠٧.

(٣) نقل ذلك ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء، ٢٠٧/١ وجعل الكندي أحد الحذاق الأربعة في الترجمة وهم: حنين بن إسحاق، الكندي، ثابت بن قرة، وعمر الطبري.

(٤) نفس المرجع.

(٥) ذكرها ابن النديم في الفهرست وأوصلها القفطي وابن أبي أصيبعة إلي ٢٨١ مؤلفا، وقد وضع الأب مكارثي مؤلفا جمع فيه مؤلفات الكندي المخطوط منها والمطبوع، طبع في بغداد سنة ١٩٦٢م.

وقد ترجمت بعض كتبه إلى اللغة اللاتينية في العصر الوسيط، كما عرفت أوربا آراء الكندي حول المادة والصورة، والحركة، والزمان، والمكان، والأجرام السماوية(١). ولقد اهتم الكندي بالرياضيات فأولاها أهمية كبري في مؤلفاته كما احتل المنهج الرياضي عند مكانه عالية كان يأخذ به في كثير من القضايا كما سوف نري فيما بعد. فكان يرى أن الإنسان لا يكون فيلسوفًا حتى يدرس الرياضيات، كما طبق المنهج الرياضي في أبحاثه الطبية الخاصة بالأدوية وأخذ به في مجال البحث في الإلهيات وأثبت به بعض آرائه الكلامية والفلسفية حول حدوث العالم ووجود الله، وسوف نركز في هذا المبحث بصفة خاصة علي اهتمام الكندي بقضية المنهج والالتزام به تطبيقا وعملا، وسوف نختار مجالين من مجالات المعرفة يبرزان لنا اهتمام الكندي بقضية المنهج وضرورة الالتزام به وفي نفس الوقت كانا مجالا لتطبيق هذه المنهج الرياضي الذي ارتضاه. وهما آراؤه في الإلهيات، والعلم الرياضي.

المنهج في فلسفة الكندي:

اهتم الكندي بقضية المنهج والبحث عن أصوله والاهتمام بتعقيد مبادئه وشغلت هذه القضية جانبا كبيرا من اهتمام الكندي ومؤلفاته. ولقد أمسك هو بقواعد المنهج وأصوله وحاول أن يخوض ميادين شتي للمعرفة الإنسانية لم تكن تقليدية في عصره ولا متاحة لكثير من أبناء جيله، ومن هنا جاء تراثه شموليا فامتد إلي آفاق المعرفة التجريبية حيث ألف في الرياضيات والفلك والطب والمساحة وغيرها، وبالإضافة إلي الحقول التقليدية التي ألف فيها أيضا كالفلسفة فإن ذلك لا يعني إهمال الجوانب الأخرى في فلسفته، فلا يصح لنا الحكم بأن فلسفة الكندي تنحصر في الرياضيات كما صرح بذلك ديبور(٢)، لأن اهتمام

---

(١) راجع الفكر العربي ومكانته في التاريخ، ص ١٢٠، وتاريخ الفلسفة الإسلامية لديبور، ص ١١٧.

(٢) تاريخ الفلسفة الإسلامية لديبور ص ١٧٩، وما بعدها، الكندي وفلسفته د. أبو ريدة، ط. القاهرة، سنة ١٩٥٠، ص٩ وبعدها.

الكندي بتحصيل الرياضيات كان يعني لفت نظر الجيل إلي ضرورة تحصيل هذا العلم الأهم والتمسك بمنهجه اليقيني في تحصيل المطلوب، وهذا لا يعني أبدا حصر فلسفته في الرياضيات، ومن هنا فلن نجد حرجا في تلمس قواعد المنهج عند الكندي في فكرة ما يتصل منه بالرياضيات أو ما يتصل بغيرها.

تصنيفه للعلوم:

وجد الكندي أمامه أنواعا مختلفة من تصنيفات العلوم. فهناك المدرسة المشائية التي تضع المنطق مقدمة لكل علم، نظريًّا كان أو عمليًّا، وكان لمدرسة أفلاطون منهج آخر في التصنيف يختلف عن مدرسة أرسطو وتلامذته، كما كان هناك مدرسة الإسكندرانيين والرواقيين القدماء، وجد الكندي أمامه التصنيفات المختلفة للعلوم فبأيها يأخذ؟ أيأخذ منها معنا معينا يلتزم به ويترك بقية التصنيفات أم يوفق بينها كلها باعتبار أن ذلك أول عمل يلتزم به ويترك في تاريخ الفلسفة الإسلامية عموما، لقد آثر الكندي التوفيق بين هذه الاتجاهات كلها مع ميل واضح إلى المدرسة الأفلاطونية المحدثة التي تقدم العلم الرياضي علي غيره في التحصيل والتعليم.

ولقد أودع الكندي رسالته في كمية كتب أرسطو تصنيفه للعلوم. وإذا كانت الرسالة قد تضمنت إجابة سؤال محدد عن كتب أرسطو وعددها إلا أن الرسالة قد أضافت إلي الغرض الذي جاءت من أجله تفصيلات دقيقة عن العلوم الرياضية وأهميتها بالنسبة لغيرها من العلوم وضرورة تحصيلها قبل غيرها من سائر العلوم ومنها المنطق، كمما تضمنت أيضا بالإضافة إلي ذلك الروح الخاصة بالكندي والتي ميزت منهجه في التصنيف عن منهج أرسطو الذي يقوم أساسا علي تصنيف العلوم بحسب وسيلة تحصيلها هل هو الحس أو العقل. فلقد أضاف الكندي علوم المسلمين الخاصة بهم والتي لا تخضع في تحصليها لا للحس ولا لكسب العقل وإنما جاءت من طريق الوحي.

ويبدأ الكندي فيقسم العلوم إلي قسمين رئيسين يمكن أن يشملا جميع المعارف الإنسانية **وهما:**

١- علوم دينية، يمكن أن تندرج تحتها فروع مختلفة كالبحث في النبوة والإلهيات والميتافيزيقا وطريق العلم بها هو الوحي والرسول.

٢- علوم فلسفية، يمكن أن تشمل علوم الرياضيات والفلك والطب والحكمة والمنطق(١). وطريق العمل بها إما الحس وإما العقل. أو ما هو مركب منهما. وهذا التقسيم يشعرنا باستقلال المنهج عند الكندي في تقسيم العلوم عن المنهج الأرسطي، إلا أننا نجده معه في كثير من التفضيلات والفروع المندرجة تحت كل قسم رئيسي، وينبئنا التقسيم من جانب آخر علي علو المكانة التي أولاها الكندي للعلوم الدينية حيث يجعلها قسمًا مستقلاً يندرج تحته غيره ولا يندرج هو تحت غيره، كما هو الشأن عند الفارابي وابن سينا حيث جعل كل منهما علوم الملة قسما مندرجا تحت علوم الفلسفة النظرية.

ولا نستبعد أن يكون الفارابي وابن سينا قد تأثرا بالكندي في تفضيلات المذهب لدي كمل منهما في تقسيم العلوم، وإن بدا أثر أرسطو أوضح علي الأخيرين منه عند الكندي، ومما يلفت نظر الدارس أن الفارابي وابن سينا قد لقيا حظوة من الدارسين لهما وخاصة في قضية المنهج عن الكندي، فلم ينل قسطا كافيا من البحث والدرس خاصة فيما يتصل بموضوع المنهج عنده وإن كان الدارسون قد تناولوا آراءه الفلسفية والكلامية إلا أن واحدا منهم لم يتناول قضية المنهج عنده – فيما أعلم – مع أهميتها لذاتها وضرورتها لفهم شخصيته العلمية بصفة عامة، وإذا كانت رسالة إحصاء العلوم للفارابي قد جذبت أنظار الباحثين فتتناولوها بحثا ودرسا فإن الكندي من جانب آخر يعتبر أول من صنف في تقسيم العلوم وتصنيفها – فيما أعلم- في اللغة العربية، وهذا في حد ذاته كاف لكي يهتم الدارسون بقضية المنهج عند الكندي تاريخا وتمحيصا، غير أن إحصاء العلوم للفارابي قد استحوذ علي عقول الدارسين واهتمامهم فأغفلوا دور الكندي في قضية التأريخ للمنهج وأثره في تراث من جاء بعده.

---

(١) الكندي فيلسوف العرب، د. الأهواني، ص ١٠٠ وبعدها.

فلقد أخذ منهج الكندي في تصنيف العلوم وأبو بكر الخوارزمي في كتابه مفاتيح العلوم حيث قسم العلوم إلي قسمين شرعية وفلسفية، فالعلوم الشرعية تبحث في الفقه وأصوله وأصول الدين والنحو والتفسير والحديث ...الخ. وأما علوم الفلسفة فتشمل المنطق والطب والحساب والهندسة والفلك والموسيقي. والكيمياء، وسار علي نفس التقسيم إلي علوم شرعية وفلسفية ابن خلدون في المقدمة، وكبري زادة في مفتاح السعادة، أما الفارابي وابن سينا فجاء تقسيمها أرسطيا إلي حد كبير، فقسمها الفارابي في إحصاء العلوم **إلى أقسام خمسة:**

١- العلوم الإنسانية وفروعها.

٢- المنطق.

٣- الرياضيات.

٤- الطبيعيات.

٥- العلم المدني ويندرج تحته الفقه وعلم الكلام(١). وأخذ بنفس المنهج الأرسطي أيضا ابن سينا في عيون الحكمة وغيرها.

وفي تقسيم الكندي للعلوم تأتي الرياضة عنده سابقة علي تعلم الفلسفة ومقدمة لها عكس وضعها في المنهج الأرسطي كما هي عند الفارابي وابن سينا فإن المنطق يأتي عندهما سابقا علي الفلسفة ومقدمة لها. فهو يحتل مكانة علم الرياضة عند الكندي.

ويشير الكندي في رسالته "في كمية كتب أرسطو(٢)" إلى قضية علي جانب كبير من الأهمية في تحصيل العلم وتعلمه، وهي ضرورة الالتزام بالمنهج فيقدم في تحصيل العلوم من هو أولي بالتقديم، والأولية هنا لا ترجع إلي كمية العلم أو كيفيته بل تعود إلي علاقته بغيره من العلوم. فمن العلوم ما هو كالمقدمة بالنسبة إلي غيره فتكون أسبق في التحصيل والتعلم من غيرها، ومراعاة ترتيب تحصيل العلوم

(١) الكندي فيلسوف العرب، ص ١٠٠-١٠١، رسالة إحصاء العلوم للفارابي.

(٢) رسائل الكندي الفلسفية بتحقيق د. أبو ريدة، ص ١٢٤ وبعدها.

ومعرفة ترتيب بعضها علي بعض يفيد الدارس ويسهل له مهمة التحصيل، بدلا من أن يبدأ تحصيله لعلوم تكون أشبه بالنتائج التي لم تحصل مقدماتها بعد، فيضع عقله في حيره واضطراب. ويقترح الكندي خطة يراها أكثر ملاءمة في تحصيل العلوم وتدريب العقل علي التفكير المنهجي والالتزام به تحصيلاً للعلم ومدارسة له، فينصح بضرورة تحصيل العلم الرياضي قبل غيره من علوم الطبيعيات والمنطقيات والميتافيزيقا[١]. ذلك أن العلم الرياضي يصقل الذهن ويدرب العقل علي كيفية وضع المقدمات واستنباط النتائج منها، كما يعلمه من جهة أخري كيف يتعامل في الفكرة الواحدة بأكثر من وجه من وجوه الاحتمالات الممكنة ليري أيها أولي بالقبول وأيها أولي بالرفض، فيقبل بيقين أو يرفض عن يقين، لاعن حفظ وتلقين.

وكثيرا ما يطلق الكندي اسم علم العدد علي الرياضة، وليس غريبا أن تحتل الرياضة عند الكندي مكانة النطق عند غيره، فتكون مقدمة لتعلم الفلسفة ذلك أن الكندي يجعل الرياضة بجميع فروعها (علم العدد والمساحة والفلك والتنجيم) سببًا مساعدًا يستعين بها المرء علي تحصيل غيرها من العلوم الأخرى ويشير إلي ذلك صراحة قوله"...فإن من عدم الأخذ بهذه العلوم قبل غيرها لم يكن حظه من تحصيل العلوم إلا الرواية إن كان حافظا، أما علم الأشياء علي حقيقتها، ودرايتها علي وجه الكنه وتحصيلها علي نحو من أنحاء الكيف العقلي فليس له نصيب من ذلك إن عدمه علم الرياضة البتة[٢].

وإذا كان الكندي يضع الرياضة سابقا علي تعلم غيرها من العلوم الأخرى فهل هذا يعني سبق الرياضة علي المنطق في التحصيل أم لنا أن نعتبر الرياضة جزءا من المنطق باعتبار المنطق رياضة عقلية؟ فيكون سبق الرياضة شاملا لسبق المنطق أيضا؟ هذه افتراضات لا نجد لدي الكندي ما يؤكدها بل قد نجد عنده ما ينفيها، لأنه يذكر المنطقيات والرياضيات علي سبيل العد والإحصاء كطرفين متمايزين وليس كطرف واحد. ومن هنا نجد الخلاف

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ، مرجع سابق، ص ١٦٤.

(٢) السابق، نفس الصفحة.

واضحا بين وضع المنطق بين العلوم عند الكندي ووضعه لدي بقية المشائيين من الفلاسفة المسلمين أمثال الفارابي وابن سينا والبغدادي وابن رشد وغيرهم، حيث يأتي المنطق عندهم مقدمة لتحصيل الفلسفة وغيرها.

غير أن الكندي في رسالته "في كمية كتب أرسطو "يقسم العلوم علي نحو قد يفيد نوعا من الأسبقية في ترتيب المنطق علي الرياضيات ويجعلها **علي النحو التالي:**

المنطقيات، الطبيعيات، الميتافيزيقا، الرياضيات، وقد يفهم البعض من هذا الترتيب نوعا من السبق في التحصيل لعلم المنطق قبل علم الرياضيات عند الكندي، ولكن الكندي يصرح في أكثر من موضع بنفي هذا الزعم ويؤكد هذا تماما كما سبق، ومما يؤكد هذه الفكرة في سبق الرياضة – تحصلا وتعلما- علي غيرها أن ابن نباته في سرح العيون يضع يدنا علي نص صريح للكندي في ترتيب العلوم حسب أسبقيتها في التعليم والتحصيل باعتبار ما هو حاصل منها بالطبع والجبلة، وما هو متحصل منها بالجهد والقصد والكسب فيقول: **إن علوم الفلسفة ثلاثة:**

أ- فأولها العلم الرياضي في التحصيل والتعلم وهو أوسطها في الطبع.

ب- والثاني: علم الطبيعيات، وهو أسفلها في الطبع.

ج- والثالث: علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع(١).

وإذا دققنا النظر في هذا التقسيم نجد الكندي قد نظر فيه إلي العلوم باعتبار معلوماتها، وهل ذوات هيولي فيقع عليها الحس الدارك أم لا. وهذه النظرة في التقسيم تختلف عن النظرة التي قسم الكندي العلوم بحسبها فيما سبق. ولا مانع أن تتعدد التقسيمات تبعا لتعدد الاعتبارات، فهناك نظر إلي الأداة المدركة وهل هي العقل أم الحواس. وهنا نظر إلي الأشياء المدركة (بفتح الراء) وهل هي

---

(١) شرح العيون لابن نباته، ط، القاهرة سنة ١٣٢١هـ، ص١٢٥ وبعدها.

أشياء محسوسة أم حقائق مجردة عن المادة، ويوضح الكندي سبق هذا التقسيم الأخير فيقول: وإنما كانت العلوم ثلاثة، لأن المعلومات ثلاثة:

١. إما ما يقع عليه الحس، وهو ذوات الهيولي.

٢. وإما علم ما ليس بذي هيولي، وهو نوعان، نوع لا يتصل بالهيولي وهو نوعان:

نوع لا يتصل بالهيولي أصلا ، ونوع يتصل بها؛ فأما ذوات هيولي فهي المحسوسات، وعلمها هو العلم الطبيعي، وأما ما ليس بذي هيولي، فإما أن يتصل بالهيولي، فإن كان له انفراد كعلم الرياضيات هي العدد والهندسة والتنجيم والتأليف، وإما لا يتصل بالهيولي البتة وهو علم الربوبية(١).

ويشير الكندي إلي مصدر هذا التقسيم وأنه مأخوذ عن مدرسة الإسكندرية لأن عادة الفلاسفة كانت الإتيان بالعلم الأوسط بين علم تحته وعلم فوقه فأما الذي تحته فعلم الطبيعة وما ينطبع عنها، وأما الذي فوقه فعلم ما ليس من الطبيعة وتري أثره في الطبيعة وهو الربوبية(٢). ومن هنا سميت العلوم الرياضية بالتعاليم الأولي أو التعليم الأول.

من هذا النص ونصوص أخري كثيرة في رسائل الكندي نستطيع القول باطمئنان أن تصنيف العلوم عند الكندي يبدأ بالرياضيات ثم المنطقيات ثم الطبيعيات ثم الربوبية. والمعتبر في هذا التقسيم ما هو منها حاصل بالطبع وما هو قريب منه وما هو حاصل بالكسب والقصد.

ومن الملاحظة في هذا التقسيط أن الفكر الديني قد احتل مكانة مستقلة به تميز فيها عن غيره من العلوم الأخرى سواء في التقسيم الأول أو الثاني، فإنه

---

(١) شرح العيون لابن نباته، مرجع سابق، ص١٢٥ وبعدها.

(٢) رسالة المصونات الوترية للكندي، ص ٧٠ عن الكندي فيلسوف العرب د. الأهواني، ص ١٠٣.

في التقسيم الأول بحسب الأداة المدركة جاء قسيما لجميع العلوم حيث يجيء العلم الديني وهبا وكسبا. أما في التقسيم الثاني بحسب الأشياء المدركة يأتي العمل الديني قسيما أيضا بحسب استقلاله التام عن ذوات الهيولي. وهذا يدل علي أن فكرة الكندي في تصنيف العلوم جاءت مستقلة عن الفكرة الأرسطية التي وجدناها عند الفارابي وابن سينا فيما بعد.

٣- أما عن وسائل الإدراك عنده فيحدد لنا طريقين:

الأول: وهو الإدراك الحسي، وهو ليس خاصا بالأشياء وحده بل يشترك فيه كل ما يحس ويتحرك فيشمل الإنسان والحيوان(١)، وهذا النوع لا يحتاج إلي مؤونة ولا صعوبة في تحصيله وكسبه إلا مجرد مباشرة الخاصة لشيء المحسوس، وهو يدرك الجزئيات المتغيرة التي قد تنطبع صورتها في المخيلة والمعرفة الناشئة عن هذا التنوع من الإدراك غير ثابتة ولا دائمة لا كما ولا كيفا.

أما الطريق الثاني: فهو العقل الذي يدرك الحقائق الثابتة والتي هي أبعد عن الإنسان لكنها أقرب إلي طبيعة الأشياء ويختص بإدراك المعقولات الصرفة التي لا ترتسم لها صور في مخيلة الشخص لخلوها عن التعلق بالهيولي كالعلم بهدم الجمع بين النقيضين وقولنا إنه لا يوجد خارج العالم خلاء ولا ملاء.

وإدراك المحسوسات عنده إدراك جزئي كسبي أما المعقولات فيتم إدراكها على وجه كمالي.

كما يفرق الكندي أيضا بين تحصيل علوم الأنبياء والعلوم الفلسفية وغيرها من حيث الطريق المؤدية إلي كل منهما(٢).

فعلوم الفلسفة هي التي تحتاج إلي الجهد والمعاناة والقصد إلي المعرفة بغية

---

(١) الرسالة، ص ١٢٤ و بعدها.

(٢) راجع رسالته في كمية كتب أرسطو، ص ٣٧١ والرسائل.

كسبها وتحصيلها. أما علوم الأنبياء فهي لا تحتاج إلي شيء من ذلك لأنها فعل إلهي يقع في نفس النبي فيظهرها ويهيئها للعلوم الإلهامية من الله، وتلك خاصية العلم النبوي دون غيره، فضلا عن أنه يشتمل علي ما في الفلسفة وزيادة، كما يتميز العلم النبوي عن علوم الفلسفة بالعبارة الموجزة المحيطة بالمطلوب في أيسر عبارة وأسهل طريق؛ لأنها تفيض عن معين العلم الذي لا نهاية له، ويستدل الكندي علي هذه القضية بدليل القرآن علي قضية البعث الذي جاء في أخر سورة يس في قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الأَخْضَرِ نَاراً﴾ (١). ونجد الكندي في هذه الآية يزاوج بين الدليل العملي والحقيقة الدينية في عرض جميل مستخدما منهجه الرياضي في وصفه ما يسمي بقياس الأولي.

فوجود الجسم الإنساني بعد تحلله في التراب ممكن، والدليل علي ذلك أن الله أوجده أول مرة من عدم، وفي المرة الثانية سيوجده من أصله الترابي، والخلق من العدم أصعب من الخلق من وجود، والذي يخلق الأصعب قادرا علي خلق الأسهل من بابا أولي، يقول الكندي:

"فإنه إن تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الأمور الخفية التي إذا قصر الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته ... وما نجده أتي بمثلها في الوجازة والبيان قرب السبيل والإحاطة بالمطلوب، كجوانب النبي صلي الله عليه وسلم فيما سأله عنه المشركون.. من يحي العظام وهي رميم .. فأوحي إليه الحق قل يحييها الذي أنشأها أول مرة. فأي دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام، بعد أن لم تكن، فممكن إذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميما أن تكون أيضا. فإن جمع المتفرق الذي صنعه أيسر من إبداعه، فأما عند بارئهم فواجد لا أشد ولا أضعف فإن القوة التي أبدعت ممكن أن تنشئ ما اندثرت وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس، فضلا عن العقل. فإن السائل

(١) سورة يس: آية (٨٩ ، ٨٠).

مقر بأنه كان بعد أن لم يكن فإعادته وإحياؤه كذلك. ثم بين أن كون الشيء من نقيضه موجود (النار من الخضرة) فجعل من لا نار نارًا، ومن لا حار حارا، فإذن إذ الشيء يكون من نقيضه اضطرارًا فالشيء إذن يحدث من ذاته ... ثم قال لتوضيح كون الشيء من نقيضه أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر علي أن يخلق مثلهم .... ثم قال الجواب. بلي وهو الخلاق العظيم(١).

اختلاف المنهج بحسب اختلاف العلوم:

ويزداد المرء إعجابا بالكندي في نظرته الشمولية للعلوم، وإشارته السباقة إلي وضرورة اختلاف مناهج المعرفة باختلاف علومها وموضوعاتها، ذلك أن موضوعات المعرفة تختلف باعتبارها ذاتها، فمنها ذوات الهيولي المحسوسة، ومنها العقليات التجريدية ومنها ما هو في حاجة إلي البرهان، ومنها ما لا يحتاج إلي برهان أصلا، ولذلك فقد أشار الكندي إلي أنه (... ينبغي أن يقصد لكل مطلوب ما يجب. ولا تطلب في العلم الرياضي إقناعًا، ولا في العلم الإلهي حسا ولا تمثيلا وفي أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية، ولا في البلاغة برهانا، ولا في أوائل البرهان).

---

(١) الرسائل، ٣٤٧- ٣٧٥ بتصرف.

٢ـ أبو نصر الفارابي (٣٩٥ـ ٣٣٣٩هـ)

هو محمد بن محمد بن طرخان الفارابي نسبة إلي فاراب بتركستان، المعلم الثاني بعد أرسطو، ولا تتحدث المراجع القديمة عن تاريخ مولده الذي يكتنفه شيء من الغموض كان معاصر لبشر بن متى، والصاحب ابن عباد الذي كان يحبه ويتودد إليه ويقدم الهدايا ويتعنف الفارابي عن قبولها.

كان أبوه قائد الجيوش علي ما يحكيه ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء، عاش الفارابي حياته كلها في حالة من الكفاف، لكنه كان عفيف النفس دائم الاشتغال بالعلم خاصة علوم الحكمة والمنطق، دائم النظر في كتب المتقدمين من الفلاسفة.

اشتهر الفارابي وذاع فضلة وسجل جزء كبير من حياته العلمية، فأخذ المنطق عن يوحنا بن حيلان حيث نبغ فيه عن أهل زمانه وقرأ عليه كتاب البرهان وكان يقرأ النحو علي أبي نصر السراج، وابن السراج، كان يقرأ المنطق علي الفارابي، كما تتلمذ الفارابي علي بشر بن متى.

قيل إنه سافر إلي مصر سنة ٣٣٨هـ ثم رجع إلي دمشق بعد عام حيث توفي بها ٣٣٩هـ في شهر رجب عند سيف الدولة بن حمدان أما في خلافة الراضي، عمل قاضيا في أول أمره ثم ترك القضاء وتفرع للعلم، تعلم صناعة الموسيقي وبرع في ممارستها وألف فيها، سئل الفارابي من أعلم؟ أنت أم أرسطو؟ فقال لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه، ويعتبره المؤرخون أحد حكماء العالم الأربعة اثنان قبل الإسلام هما أرسطو وأبو قراط واثنان في الإسلام هما الفارابي وتلميذه أبو علي بن سينا (الشيخ الرئيسي) ويحكي ابن سينا أنه ليس من معرفة غرض ما بعد الطبيعة لأرسطو حتى قيل إنه قرأه أربعين مرة ولم يدرك معناه حتى وجد كتابا للفارابي في هذا المعني فأوضح له ما غمض من ذلك الكتاب وحمد الله وصام وتصدق بما كان عنده شكرا لله علي أن فهم ما غمض عليه من كتاب ما بعد الطبيعة.

له مؤلفات كثيرة، يحكي البيهقي في كتابه (تاريخ حكماء الإسلام) أنه رأي

في خزانة كتب نقيب البقاء بالري من تصانيف الفارابي ما لم يقرع سمعه اسمه، وأكثر ما رأيته كان بخطه وخط تلميذه أبي زكريا يحي بن عدي، وكان الصاحب بن عباد يطلب من أصحابه أن يأتوه بالفارابي حتى يعطيه أعطيته من المال وكان رقيق الحال فقيرا، فتنكر الفارابي ودخل المجلس في هيئة رثة وكان مجلس الصاحب غاصا بأرباب اللهو والظرفاء، فلما دخل عليهم الفارابي سخروا من هيئته واستهزأوا به وبالغ الفارابي في احتمال أذاهم واطمأنوا لمجالسته، وأخذ الشراب يلعب برؤوسهم، فأخرج الفارابي آلته الموسيقية وأخذ يصرف بها لحنا مؤثرا جعل جميع الحاضرين في حالة المغشي عليه من الموت، وقيل أن الفارابي كان قد أحضر معه هذه الآلة الموسيقية لهذا الغرض، ولما رآهم جميعا في هذه الحالة كتب لهم هذه العبارة (قد حضر إليكم الفارابي واستهزأتم به فنومكم وغاب. ثم ترك المجلس وهم علي هذه الحالة وانصرف ثم خرج من الري متنكرا مع بعض أصحابه فتوجه إلي بغداد) ولما أفاق الصاحب ورفاقه تعجبوا من حذقه في صناعة الموسيقي وتأسفوا علي فوات منادمته.

وقد نبه الفارابي إلي بعض الصفات التي ينبغي أن يتحلي بها طالب الحكمة فقال: ينبغي لطالب الحكمة "أن يكون شابا صحيح المزاج، متأدبا بآداب الأخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع أولا، ويكون عفيفا متحرجا، صدوقا، معرضا عن النذق والفجور والغدر والخيانة والمكر والخديعة، ويكون فارغ البال عن مصالح معاشه، ويكون مقبلا علي أداء الوظائف الشعرية وغير مخل بركن من أركان الشريعة، بل غير مخل بآداب من آداب السنة، ويكون معظمًا للعلم والعلماء، ولم يكن عنده لشيء قدر إلا للعلم وأهله، ولا يتخذ علمه من جملة الحرف والمكاسب، وآلة لكسب الأموال، ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور .. ومن كانت أخلاقة خلاف ما ذكرنا لا يعد من جملة الحكماء.

مؤلفاته :

ذكر المؤرخون كتبا كثيرة من مؤلفات الفارابي، منها رسائل صغيرة ومنها شروح على كتب أرسطو في المنطق وما بعد الطبيعة، ومن أهم كتبه :

١- عيون المسائل.
٢- إحصاء العلوم.
٣- جوامع كتب المنطق.
٤- آراء أهل المدينة الفاضلة .
٥- النفس .
٦- شرح إقليدس .
٧- تحصيل السعادة .
٨- عرض ما بعد الطبيعة .
٩- المدخل في الموسيقي .
١٠- شرح كتاب السياسة لأرسطو .
١١- الجمع بين رأي الحكيمين .
١٢- شرح رسائل لزينون .
١٣- شرح كتاب بارفينياس لأرسطو .
١٤- شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطو .
١٥- شرح كتاب السماء والعالم لأرسطو .
١٦- شرح كتاب الآثار العلوية لأرسطو .

وله غير ذلك شروح ورسائل كثيرة أوصلها بعض المؤرخين إلي أكثر من مائتي رسالة وشرح.

وتتميز مؤلفات الفارابي بالعبارة المغلفة والمصطلحات المعماة التي تحتاج في فهمها إلي شروح وتعليقات حتى يتيسر فهمها للناس[١].

الفكر السياسي عند الفارابي :

يعتبر الفارابي أول من تكلم من فلاسفة الإسلام عن بناء المدينة الفاضلة علي قانون السياسة الذي تبناه وشرحه تفصيلا في كتابين مهمين لخصا فكره السياسي هما آراء أهل المدينة الفاضلة، وكتاب السياسة المدنية، وربما عد الفارابي شيئا من ذلك في رسالته عن تحصيل السعادة، والإنسان عند الفارابي اجتماعي بطبعه، ميال بفطرته إلي الاجتماع مع بني جنسه في مدينة أو محلة أو سكة يجمعهم فيها روح التعاون والألفة حيث يحتاج كل منهما إلي معاونته للآخر، وقد يكون الاجتماع البشري في شكل صغير (قرية أو محلة) وقد يكون في شكل أوسط كالمدينة مثلا، ثم هناك الاجتماع الأعظم كاجتماع بني الإنسان في المعمورة وتتنوع وظائف أهل الاجتماع البشري حسب درجة كل منهم في المجتمع فالقرية وظيفتها أن تعمل علي خدمة أهل المدينة، وأهل المدينة يعملون علي خدمة الاجتماع البشري العام فالأصغر يعمل علي خدمة الأكبر ابتداء من المنزل، فالقرية، فالمحلة، فالمدينة إلي أن ينتهي إلى الاجتماع البشري العام الذي يعمل علي تحقيق ما يقصده الأول من الاجتماع البشري وقد أهتم الفارابي مجتمع

---

(١) لمزيد من المعرفة عن حياة الفارابي ومؤلفاته راجع:

١- طبقات الأمم لابن صاعد، ص ٥٣-٥٤ .

٢- الملل والنحل للشهرستاني، ٩٣/٣ بهامش كتاب الفصل في الملل والنحل .

٣- تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي، ص ٣٠-٣٥ .

٤- تتمة صوان الحكمة للبيهقي، ص ١٦-٢٠ .

٥- الكامل في التاريخ لابن الأثير، ١٥١/٢١-١٥٣ .

٦- أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي، ص ١٨٢- ١٨٤، ط القاهرة .

٧- معجم المؤلفين لرضا كحالة، ١١/ ١٩٤- ١٩٦/٨- الأعلام للزركلي، ٢٤٢/٧-٢٤٣ .

المدينة الفاضلة باعتبار أن الاجتماع البشري العام تحت رئاسة واحدة أمر نظري قد لا يتحقق في الواقع.

وكذلك ركز الفارابي علي آراء أهل المدينة الفاضلة وكيف تكون مدينة فاضلة ومن الذي يحكمها، وما هي صفات أهل هذه المدينة حتى يكونوا فضلاء، وما هي المدينة غير الفاضلة وما هي صفاتها وصفات رئيسها.

المدينة الفاضلة:

١- نظر الفارابي إلي تكوين بدن الإنسان من أعضاء رئيسية مخدومة وأخري صغيرة خادمة وجعل ذلك نموذجا لبناء المدينة الفاضلة.

فالبدن يتكون من عضو رئيسي وحاكم لجميع أعضاء الجسم هو القلب الذي تصدر عنه الأوامر لجميع أعضاء الجسم ولا يتلقي هو الأوامر من أحد وإنما تكون جميع أعضاء الجسم في خدمته، فهو مخدوم من الجميع ورئيس للجميع، وتتفاوت أهمية أعضاء الجسم فيما بينها بحسب ما تقوم به من خدمات للقلب فمنها ما يقوم بوظائف أساسية ومنها ما يقوم بوظائف ثانوية، ومنها ما يؤدي خدمات للقلب وفي نفس الوقت يتلقي خدمات من أعضاء أخري تكون مهمتها خدمته فقط فيكون خادما من جهة ومخدوما من جهة أخري، وهناك أعضاء خادمة فقط ولا يخدمها غيرها. علي هذا النحو تخيل الفارابي شكل البناء الهرمي لمدينته الفاضلة، فينبغي أن يكون فيها الرئيس الأعلى الذي تتعاون أفراد الهيئة المدينة في خدمته ولا يخدم هو غيره، وينبغي أن يكون فيها من يقترب من وظيفة الرئيس فيكون خادما له ومخدوما من غيره، ويكون فيها من لا تنص به صفاته ولا يمتلك من الهيئات النفسية والعقلية ما يؤهله لكي يكون مخدوما من غيره فيكون هو الخادم الذي لا يخدم. فالشخص الذي يمتلك من الهيئات النفسية والقوة التحليلية ما يؤهله لأن يفعل الأعمال التي تحقق مقصود الرئيس الأعلى ينبغي أن يلي الرئيس الأعلى في البناء الهرمي للمدينة الفاضلة، ثم يلي ذلك من يستطيعون أن يفعلوا ما يحقق مقاصد من هم فوقهم مرتبة وأعلي منهم درجة ثم تتسلسل المراتب إلي أن نصل في النهاية إلي الصنف الذي تكون مهمتهم خدمة غيرهم فقط لأنهم لا يملكون من القوي التخيلية والملكات العقلية

ما يعينهم علي ما هو أرقي من ذلك في سلم وظائف المدينة.

وإذا تشكل بناء المدينة علي هذا النحو استقام أمر المملكة وسعد أفرادها.

٢- ويشير الفارابي إلي نوع من التشابه والمقارنة بين بناء هذه المدينة والبناء الهرمي للكون كله، فيصرح بأن نسبة رئيس المدينة إلى أفرادها كنسبة (الأول) للكون كله، فيصرح بأن نسبة رئيس المدينة إلى أفرادها كنسبة (الأول) إلي سائر الموجودات في الكون فأكمل مدينة خلقها الله هي مدينة الكون الأعظم، ولذلك يجب أن يكون بناء المدينة الفاضلة علي وفق نظام البناء الهرمي للكون، فإن الأجزاء اللامادية المفارقة هي أقرب الموجودات إلي (الأول) ثم تليها الأجسام السماوية ويليها الأجسام الهيولانية المادية وكلها يقصد بحركتها تحقيق مقاصد الأول وتنفيذ إرادته فيها ".. وتؤمه وتقصده إلا أنها تقتفي الغرض بمراتب، وذلك أن الأخص يقتفي غرض ما هو فوقه قليلا وذاك يقتفي غرض ما هو فوقه إلي أن تنتهي إلي التي ليس بينها وبين الأول واسطة أصلا فعلى، هذا الترتيب تكون الموجودات تقتفي غرض السبب الأول، وعلي هذا المنوال من التسلسل والترتيب في الوظائف ينبغي أن يكون نظام المدينة الفاضلة، فإن جميع أفرادها يجب عليهم أن يتحذوا بأفعالهم حذو مقاصد رئيسها علي الترتيب المشار غليه، فجميع أفراد المدينة ينقادون تباعا لتحقيق مقاصد الرئيس كما أن أفراد الكون تنقاد بطبيعتها لأداء وظائفها الكونية التي تحقق غاية الأول ومقصده فيها.

فيكون نظام المدينة جاريا حسب نظام الكون الذي يخضع أفراده لنظام الأول وقانونه، وبقدر ما يكون التشابه والتقارب بين بناء المدينة على النحو السابق ونظام الكون تكون المدينة أكمل ويكون حظ أهلها من السعادة أوفر ويخضع تنظيم العمل في هذه المدينة لمجموعة من الضوابط التي رأي فيها الفارابي ضمانا لسير العلم وتحقيق العدالة بين أفراد المدينة حتى يصل الأمر في النهاية إلي تحقيق ما يقصده المبدع الأول فيها، فقد قسم الفارابي أبناء المدنية

إلى مستويات مختلفة حسب نصيب كل فرد من الحكمة والهيئات النفسية التي يكون عليها قوة مخيلته.

١- المستوى الأول وهم حكماء المدينة الذين يتمتعون بقوة المخيلة ويتعرفون على الحقائق المجردة بالبراهين والبصائر معا.

٢- المستوى الثاني وهم الذين يتعرفون علي الحقائق بالعقل ودلائله التي يقدمها الفلاسفة.

٣- المستوى الثالث وهم الذين يتعرفون علي الحقائق بالأمثلة الحسية التي تقع تحت حواسهم، وعن طريق التشبيهات والتمثيل.

وهذا التقسيم الثلاثي ليس طبقيًّا اجتماعيًّا خاضعًا للمستوي المادي للأفراد، وإنما هو تقسيم يخضع لمعيار الحكمة والتعقل والتخيل ونصيب كل فرد منها.

ومن المفيد أن نشير هنا إلي منهج التربية الذي وضعه الفارابي لأهل هذه المدينة، فيقسم أهل المدينة إلى خاصة وعامة، فالخاصة هم الملوك والأئمة، وهم يتمتعون بالعلوم النظرية ويتأدبون بالفضائل الخلقية أما العامة فهم يقتصرون في تعلمهم علي مبادئ العلوم ومبادئ الآراء والرئيس الأعلى للمدينة هو المؤدب والمعلم مثل رب البيت هو معلم البيت ومؤدبه، والناس في مجموعهم منهم من يقبل التأدب طوعا ويرضي بما يقدمه له المعلم ويطلبه من سلوك فاضل ويخضع لذلك، ومنهم من لا يقبل ذلك ولا يخضع له فيجب أن يكرهوا ويجبروا علي ذلك ولو احتاج الأمر إلي عقابهم، لأن أولئك لا يقبلون الصواب ولا يفعلون الفضيلة من تلقاء أنفسهم.

رئاسة المدينة (بين النبي والفيلسوف) :

تخضع المدينة الفاضلة التي تصورها الفارابي لرئاسة خاصة ينفرد بها الشخص الذي اجتمعت كمالات قوته المتخيلة وأصبحت صالحة ومهيأة لتقبل المعرفة التفصيلية عن العقل الفعال، ويكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها حتى صار عقلا بالفعل، والشخص الذي استكمل كل هذه الصفات هو الذي يصلح أن يفيض عليه العقل الفعال ليصير عقله منفعلا بما يفيض عليه، فيكون بما

يفيض إلي عقله المنفعل حكيما وفيلسوفا، وبما يفيض إلي قوته المتخيلة نبيا منذرا.

فكأن حاكم المدينة الذي يجتمع فيه هذه الملكات يجمع بين صفتي الحكمة والنبوة، لأنه يتعلق بالعقل الفعال من جهتين:

الأولى: ما يفيض من العقل الفعل إلي عقله المنفعل فهو من هذه الجهة حكيم فيلسوف.

الثانية: من جهة ما يفيض من العقل الفعال إلي قوته المتخيلة وهو من هذه الجهة نبي منذر.

وهكذا تجتمع في حاكم المدينة خصائص النبي والفيلسوف لأنه علي اتصال بالعقل الفعال ومن هنا يجب علي أهل المدينة أن يستمدوا منه العلم والمعرفة.

ولقد أشار الفارابي إلي الشروط التي ينبغي أن تتوافر في حاكم المدينة وبعض هذه الشروط تتصل بالجيم وسلامته من الآفات، وبعضها يتصل بالجانب الأخلاقي ومن **أهم هذه الشروط:**

١- أن يكون تام الأعضاء – سليم البنية قوي الهيئة.

٢- أن يكون فطنا له قوة عقلية علي تصور الأمور وحسن إدراكها .

٣- أن يكون جيد الحفظ لما يسمع .

٤- أن يكون حسن العبارة له حظ من البلاغة والفصاحة حتى يستطيع أن يبين عن مراده .

٥- أن يكون محبا للعلم منقادا إليه بسهولة .

٦- أن يكون علي قدر من الزهد غير شره في مأكله ومشربه ومنكحه.

٧- أن يكون صادقا محبا للصدق وأهله نافرا من الكذب وأهله كريم النفس مترفعا عما يشين .

٨- أن يكون غير محب للمال .

٩- أن يكون عادلا محبا للعدل وأهله مقربا لهم .

١٠- أن يتمتع بعزيمة قوية، مقداما غير هياب ولا ضعيف النفس.

وقد يصعب أن تجتمع هذه الصفات في شخص واحد وهذا قد يحدث كثيرا وهنا ينبغي أن يحكم المدينة من تجتمع فيه معظم الشروط ثم الذي يليه، وهكذا بالتدريج علي أنه يجب أن تكون الأولية للصفات الخلقية من العدل والصدق وقوة العزيمة علي غيرها من الصفات الجسدية، وفي كل الأحوال لا ينبغي أن تعمل صفة الحكمة في رئيس المدينة لأنها من أهم صفات حاكم المدينة فإذا لم تتوفر هذه الشروط في شخص واحد وكان بالمدينة شخصان تجتمع فيهما هذه الشروط أو معظمها، فهما أحق برئاسة المدينة، وإذا اجتمعت الشروط في مجموعة من الأفراد ولم ينفرد بها شخص أو شخصان فتكون الرياسة لجميع الأفراد الذين اجتمعت فيهم الشروط ويتكون منهم جميعا ما يمكن أن يسمي مجلس الرئاسة أو هيئة الرئاسة، أما إذا لم يوجد بالمدينة من تتوفر له هذه الشروط فتبقي المدينة بلا رئيس وتتعرض للهلاك.

المدن غير الفاضلة:

إذا فقدت المدنية من يجمع خصال الرئيس (الفيلسوف النبي) فإنها تكون مدينة غير فاضلة خارجة علي الناموس العام الذي تصوره الفارابي حين شبه المدينة الفاضلة ببدن الإنسان من جانب وبالنظام الكوني من جانب آخر وينقطع تبعا لذلك العلاقة الطبيعية بين عناصر الاجتماع البشري (القرية – المحلة – السكة، وبالتالي يفقد كل مستوي من مستويات هذا الاجتماع وظيفته التي يسهم بها في أداء وظيفة الكون الطبيعي، فلا يخدم الأدنى الأعلى. بل ينصرف كل مستوي إلي البحث عن رغباته ومقاصده الخاصة وبالتالي ينفرط عقد الاجتماع البشري كله. وقد ميز الفارابي المدينة غير الفاضلة بمجموعة من الصفات التي تتناقص مع صفات المدينة الفاضلة. وأهم هذه الصفات.

١- المدينة الجاهلة:

وهي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة، ولم تخطر ببالهم، وإن حدثهم البعض عنها لم يفهموا عنه ما يقول، وإنما شغلوا أنفسهم بما يتوهموا أنه السعادة من الأمور التي تحقق لهم اللذة الحسية، فمنهم من شغل نفسه بالشهوة، ومنهم من شغل نفسه باليسار والتمتع بالذات الجسدية، وقد قسم الفارابي هذه المدينة إلي مجموعة من المدن التي تنضوي تحت (اسم المدينة الجاهلة).

أ- المدينة الضرورية: وهي التي لا يهتم أهلها بالضروريات إلا بالمأكل والمشرب والملبس والمنكح وما يتصل بذلك.

ب- المدينة الساقطة وهي التي يهتم أهلها بالتمتع بالذات الحسية والاشتغال بالشهوات والهزال من الأمور ويرغبون في ممارسة الجاد منها.

ج- مدينة الكرامة: وهي التي يهتم أهلها بكريم الخصال ويقصدون إلي تحقيق المجد والشهرة.

د- مدينة التغلب: وهي التي يقصد أهلها بأفعالهم قهر الغير والتغلب عليه وتحصيل لذة الانتصار والغلبة وعدم الهزيمة.

هـ - المدنية الجماعية: وهي التي يقصد أهلها أن يكونوا أحرارا في أفعالهم، يفعل كل منهم ما يحلو له بلا ضوابط ولا يمنع هواه من شيء أصلا .

٢- المدينة الفاسقة:

وهي التي يعلم أهلها ما السعادة، وما الفضيلة ـ والأول (الله)، والعقل الفعال، ويعتقدون ذلك ولكن أفعالهم تأتي عكس ما يعلمون وما يعتقدون فتكون ألفعالهم مثل أفعال المدينة الجاهلة .

٣- المدينة المتبدلة:

وهي التي كان أهلها يعلمون ويعملون بآراء أهل المدينة الفاضلة ثم بدلت أفعالهم وغيرت مقاصدها ودخل فيها أفعال أهل المدن الأخرى.

٤- المدينة الضالة:

وهي التي كانت تظن السعادة في الدار الآخرة فكانت تعتقد في الله وفي الثواني والعقل الفعال فغيرت عقيدتيها في كل ذلك، واعتقدت في الله عقائد فاسدة لا تصلح لذلك، ويكون رئيسها ممن يوهم أنه يوحي إليه وليس الأمر كذلك، وإنما تنويمات ومخادعات وغرور.

٥- النوابت:

وهي المدينة التي تكون على هيئة الفاضلة لكن ينبت فيها نماذج من البشر يخلون بخصائص المدينة الفاضلة وهم أشبه بالشوك النابت بين الزهر والورود، فهم بهيميون بالطبع وليسوا مدنيين، وليس في طباعهم الاجتماع المدني أصلا، بل يكون بعضهم أشبه بالبهائم الإنسية، وبعضهم.

٣ـ ابن سينا الشيخ الرئيس (٣٧٠ـ ٤٣٨هـ)

هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، ولد بقرية أفشنة من أعمال بخاري سنة ٣٧٠هـ علي أصح الروايات، قدم والده إلي بخاري وعمل بها في سلكنه (نوح بن منصور الماماني)، كان أبوه محبا للفلسفة مشتغلا بها علي ما يحكيه ابن سينا نفسه، وكان يطالع رسائل أخوان الصفاء مع بعض محبيه من رجال الشيعة الإسماعيلية، وكان ابنه الصغير يجلس معهم ويستمع منهم، نشا ابن سيناء في بخاري وتلقي فيها ثقافته الأولية فحفظ القرآن الكريم، كما نال حظًّا وافرًا من دراسة الأدب واللغة،، ثم درس الفقه علي شيخه إسماعيل الزاهد، وتمرس علي طريقة الفقهاء في فرض المسائل الفقهية والبحث عن حلول لها والاعتراضات الواردة والرد عليها، وطرح العديد من الآراء والمقارنة بينها.

تعرف ابن سينا علي الفلسفة منذ سن الصبا، فقد نشأ في بيت تدور فيه الأحاديث مع أصدقاء والده عن النفس وأحوالها وعلاقتها بالبدن وعن العقل وماهيته، وأرسله والده ليدرس الحساب علي رجل بقال، ثم نزل ببخاري (أبو عبد الله الناتلي) تلميذ الفارابي وعاشق كتبه فاستضافه والد ابن سينا في بيته ليكون مؤدبا لابنه الناشئ ومعلما له، فقرأ عليه ابن سينا إيساغوجي في المنطق وبعض إشكال الهندسة لإقليدس، ثم انصرف ابن سينا بعد ذلك إلي دراسة الطب الذي برز فيه وذاع صيته وأقبل عليه المرضي طلبا للعلاج، ويذكر ابن سينا في سيرته أنه لم يتلقَّ تعليم الطب عن معلم، غير أن بعض المراجع تذكر أنه أخذ الطب عن (أبو منصور الحسن بن نوح الغمري).

قرأ فلسفة أرسطو في الطبيعيات والإلهيات كما قرأ رسائل أخوان الصفاء وكتب الفارابي التي كان لها الفضل الأكبر في شرح وتوضيح لما غمض عليه من فلسفة أرسطو فيما بعد الطبيعة.

كان كلما غمض عليه أمر لجأ إلي الصرة وأخذ يدعو (مبدع الكل) أن

يلهمه الصواب كان كثيرا ما ينام وفكره مشغول بمسائل الفلسفة حتى أنه يقول أن معظم المسائل الغامضة قد زفر بحلها في نومه، وكان ذلك سبيله إلى فهم ما كتب في الفلسفة من منطق، ورياضيات، وطبيعة، وما بعد الطبيعة.

كما درس علم الكلام، واحتج علي المتكلمين في كثير من مسائلهم بدأ نشاطه في البحث والتأليف من سن مبكرة، فقيل إنه بدأ في التأليف في العروض والأخلاق وهو في الحادية والعشرين من عمره.

ترك بخاري سنة ٣٩٢هـ بالظروف الاضطرابات التي وقعت بها ونزل (كركانج) في ولاية علي بن مأمون فأقام بها فترة التقي خلالها بكثير من العلماء المعاصرين له أمثال وزير الدولة السهيلي الذي كان محبًّا للفلسفة، والبيروني، وأبو سهل المسيحي، وأبو نصر العراق وابن الحمار وكلهم متضلعون في فنون العلم والحكمة والرياضة.

ثم ارتحل بعد ذلك إلى جرجان حيث التقي به تلميذه أبو عبد الله الجوزجاني الذي كتب سيرة ابن سينا بنفسه، كما التقي بمحمد الشيرازي الذي تكفل بمؤونة العيش الكريم لابن سينا.

وفي جرجان اشتغل ابن سينا بالتأليف والدراسة علي ما يحيكه تلميذه الجوزجاني، ولقد قرأ المنطق وأملاه علي تلميذه، وكتب مختصر المجسطي ورسالة المبدأ والمعاد وأخري في الأرصاد، وكان أهم ما كتبه في جرجان كتاب الشهير في الطب (القانون).

ثم ارتحل بعد ذلك إلى (الري) عاصمة الدولة البويهية وتوثقت صلته بابن بويه (مجد الدولة) لشدة حبه للفلسفة، ومنها انتقل إلى همذان حيث توثقت صلته بالأمير شمس الدولة الذي كان إذا حل به مرض يستدعي ابن سينا لعلاجه وتوطدت العلاقة بينهما وولاة الأمير الوزارة مما أغضب الكثيرين من حاشية الأمير وطالبوا بقتل ابن سينا فامتنع الأمير عن ذلك، واكتفي بنفيه إرضاء لحاشيته.

وكان ابن سينا في هذه الفترة يستيقظ قبل صلاة الفجر ليكتب شيئا من كتاب الشفاء وعند الفجر كان يستقبل تلاميذه للدراسة حتى تنتشر تباشير الصباح فيصلي لهم إماما، ثم يخرج إلي الديوان في جمع كبير من الفرسان الذين كان ينتظرون خروجه ومنهم وجهاء الدولة وأصحاب الحاجات، فيركب الوزير فرسه ويسير وسط حاشيته حتى يصل إلي مقر عمله فيمكث في الديوان حتى الظهر ثم يعود إلي بيته لتناول الغذاء الذي كان يشاركه فيه الكثير من مريديه ثم يلجأ إلي الراحة، ثم يستيقظ لصلاة العصر. يقول الجوزجاني وكان يجتمع كل ليلة في داره طلبة العلم وكنت أقرأ عليه من الشفاء نوبة، وكان غيري يقرأ من كتابه القانون نوبة[١].

أقيل ابن سينا من الوزارة ونفاه السلطان كما سبق، ولما مات الأمير شمس الدولة وتولي مكانه ابنه (سما الدولة) أراد أن يستوزر ابن سينا مرة ثانية فرفض الشيخ الرئيس.

سجنه الوزير (تاج الملك) وصحبه في سجنه تلميذه الجوزجاني فشغل نفسه في سجنه بالتأليف والكتابة فكتب في سجنه رسالته الرمزية حي بن يقظان، كتاب الهداية في المنطق، وألف كتاب الأدوية القلبية في الطب.

انتهت رحلات ابن سينا إلى أصفهان حيث ألتقي بعلاء الدولة الذي أكرم وفادته، وكان قد دخلها متنكرا في زى الصوفية وهربا من عيون السلطان (تاج الدولة) الذي كانوا يترصد خطأه، اشتد المرض بابن سينا حيث لقي ربه في يوم الجمعة الأولى من شهر رمضان المبارك سنة ٤٢٨ هـ ودفن بهمدان.

أخذ ابن سينا منهج الفارابي في الإلهيات في كثير من قضاياه، حتى أن الآراء الغامضة لدي الفارابي نجدها واضحة ومفصلة لدى ابن سينا، فلقد أخذ بفكرة الواجب أو الممكن التي سبق إليها الفارابي، فيستدل بوجود الممكن علي ضرورة وجود الواجب، كما أخذ بنظرية الفيض ليفسر بها صدور العالم عن

---

(١) أخبار الحكماء للقفطي، ص ٢٧٣.

الأول كما هي لدى الفارابي، كما قال بقدوم العالم وبصدوره عنه بطريق اللزوم لذاته وليس عن طريق الاختيار أو القصد من الذات. ولتفسير علاقة الله بالعالم نجده يقول: إن الأول يعقل ذاته وبعقله لذاته يعقل أنه مبدأ لجميع الكائنات وعلة لها فيعقل النظام المتمثل في الكل. وكيف يكون، ومتى يكون. ومن يلزم ذلك من أوضاع والأوقات المترتبة الغير المتناهية. وعقله هذا أو شئت فقل علمه ليس ناشئا عن الأشياء ومتنقلا من معقول إلي معقول علي ما سبق القول به. بل هو علم ناشئ عن ذاته. وإذا فهو ليس محتاجا وراء هذا العلم إلي شيء آخر ليبرز العالم به، وعلي ذلك فإنه يلزم من عقله لهذا النظام أنه يفيض العالم منه علي حسب ما علم فيضا ضروريا لازما لذاته، لا مقصودا لذاته حتى يلزم الاستكمال بالغير، وهكذا وضح ابن سينا هذا المبدأ. وهو أن عقل الكائنات سبب لوجودها عن الباري(١). من غير أن يحتاج إلي قدرة أو إرادة علي غرار ما هو موجود فينا. فالقول بالفيض أو الصدور عن الله يحقق الخلق مع كونه قديما، ولا يتنافي مع ما وجب الله من الغني والبساطة.

ولكن كيف فاضت هذه الكائنات وهي كثرة. عنه وهو واحد؟ لا بد أن نحكم أن أول المعلومات الفائضة عنه يجب أن يكون واحدا ليصدر عن واحد ولا يمكن أن يكون صورة مادية فقط. ومنها يلزم وجود مادتها، لأن هذا يؤدي إلى أن تكون الصورة المادية باعتبارها علة لمادتها مستغنية عنها، وهذا ليس بصحيح بل هي محتاجة إلى المادية في تعينها وتشخيصها. ولا يمكن أن تعود بغير المادة قط. علي أنه من ناحية أخرى يلزم أن تكون بقية المعلولات في المرتبة الثالثة والمادة في المرتبة الثانية، فتكون المادة علة المعلولات المتأخرة عنها، والمادة حقيقتها أنها قابلة لا فاعلة. ولا يمكن العكس بأن تكون المادة صدرت بقية الكائنات، وذلك لأنه علي هذا الفرض تكون المادة فاعلة للصورة وحقيقتها أنها قابلة لا فاعلة، ثم يقول ابن سينا ولا يمكن أن يكون أول الفائضات جسما.

---

(١) الشفاء، ٢، ص ٥٣٩.

وذلك لأنه مركب من هيولي وصورة "وعلة المركب علة لأجزائه أولا، ومعني هذا أن الله الواحد من كل وجه يكون علة مباشرة لشيء متعدد. وهذا ينافي أن الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد. وإذن فأول المعلولات إذا لم يكن مادة ولا صورة مادية. ولا جسما – يجب أن يكون عقلا، فأول المعلومات أو بعبارة أخرى أول الفائضات عن الواجب هو عقل محض، وهذا ممكن، ولكنه بالنظر إلي علته يكون واجبا بالغير، وباعتباره عقلا فهو يعقل ذات الواجب. ويعقل ذاته من حيث هي ممكنة ومن حيث هي واجبة بالغير. فيكون فيه الكثرة من جهات ثلاث (وليست الكثرة له من الأول. فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول بل له من الأول وجوب وجوده[١]، وتعقل الكثرة التي نشأت فيه يلزم عنها موجودات ثلاثة بعددها:

١- فإنه بعقله للإله يصدر عنه عقل ثان.

٢- ويعقله لذاته من حيث هي واجبة يصدر عنه نفس الفلك الأول.

٣- وبعقله لذاته من حيث هي ممكنة يصدر عنه جسم هذا الفلك. ويشبه (أن يكون – أي العقل الأول - هو المبدأ المحرك للجرم الأقصى علي سبيل التشويق)[٢].

ثم يأخذ ابن سينا بعد ذلك في بيان تسلسل الفيض فيقول: وهذا العقل الثاني واجب بالأولي ممكن بذاته. فيصدر من تعلقه للأول عقل ثالث. ومن تعلقه واجب بالأول ممكن بذاته. فيصدر من تعقله للأول عقل ثالث. ومن تعقله لذاته – من حيث هي واجبة بالأول وممكنه في ذاتها – نفس العقل الثالث وجسم العقل الثالث. ولا يزال هذا العقل ينتج نفوسًا وأفلاكًا وعقولاً حتى ينتهي الأمر إلي العقل العاشر. أي العقل المدبر لعالم الكون والفساد. ويطلق عليه ابن سينا اسم: "العقل الفعال" ولا يتسلسل فيض العقول بعده، وفي ذلك يقول ابن سينا:

(١) الشفاء، ج ٢، ص ٥٩٩، والنجاة، ص ٤٥٣.

(٢) النجاة، ص ٤٥١.

"وليس يجب أن يذهب هذا المعني إلي غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فأنا نقول: إنه إن لزم وجوده كثرة من العفو فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة. وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فتلزم كثرة هذه المعلولات. ولا هذه ليس ينعكس حتى يكون كل عقل فيه هذه الكثرة فتلزم كثرة هذه المعلولات. ولا هذه العقول متفقة الأنواع حتى يكون مقتضي معانيها متفقا[١]. ثم يقول ابن سينا: وعن هذا العقل الفعال بمعاونة من الحركات السماوية تفيض مادة قد رسم فيها صورة العالم الأسفل علي جهة الفعل. وهذه المادة تختلف في الاستعدادات بحسب حركات المعنويات وأوضاعها. فتجعلها علي استعداد خاص بعد استعدادها العام الذي كان في جوهرها لقبول صورة خاصة من الجوهر المفارق تفيض عنه وترتسم في المادة، وتكون هذه الاستعدادات الخاصة مرجحة لحلول صورة دون صورة أخرى في المادة القابلة للكل بحسب استعدادها العالم. ولعل أكمل هذه الاستعدادات هو الذي يدعو إلي إفاضة جوهر حادث فيه، وهو النفس التي تحدث بعد كمال استعداد من المادة، وكما أن العقل هو أول المبدعات العقلية فكذلك النفس آخرها. وابن سينا يذهب إلى أن المفيض للكل هو الله، فالعقل الأول فائض بلا واسطة، والثاني بواسطة الأول، وهكذا فالله – خالق لكل شيء، وفي ذلك يقول ابن سينا: فالأول أي – الله يبدع جوهرًا عقليًّا هو في الحقيقة مبدع[٢].

فابن سينا يضع علي القمة الواجب، وعنه يصدر العقل الأول الذي يشبه أن يكون المحرك الأول للجرم الأقصى أو الفلك المحيط علي سبيل التشويق.

وهكذا نجد أن ابن سينا لم يقل بالقدم ويترك الله والعالم متجاورين كما فعل أرسطو، وإنما جعل الثاني معلولا للأول وفائضًا عنه، وإن كانت بقية نظرته للعالم تكاد تكون أرسطية محضة .. كما أنها فارابية كذلك.

---

(١) النجاة، ص ٤٥٥.

(٢) الإشارات، ج ٢ص٥.

مذهبه في الوحدانية:

وآراء ابن سينا حول تصور الوحدانية قد وضعها في أهم كتابين له وهما: الإشارات والتنبيهات، وكتاب النجاة.

ففي كتاب الإشارات يقول: أن الأول لا جنس له، ولا فصل له، ولا حد له، ولا يشار إليه إلا بصريح العرفان العقلي.

ولو التأم واجب الوجود من شيئين أو أشياء تجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها قبل واجب الوجود ومقوما له فواجب الوجود لا ينقسم في المعني ولا في الكم(١).

وفي موضع آخر من الإشارات يبين ابن سينا أن واجب الوجود الواحد لا شريك له، ويشرح معني هذه الوحدة علي نحو ما نجده لدى أرسطو، حيث يقول: إن واجب الوجود ما لم يتعين لا يوجد، ولكن قد ثبت بالدليل وجوده وإذن فهو متعين، وتعيينه إما أن يكون لأنه واجب الوجود لذاته أو لغيره، فإن كان لذاته كان واحدًا، لأن الماهية إذا كان تعينها من ذاتها انحصر نوعها في فرد واحد.

ويحاول ابن سينا أن يضع بعض الخصائص والصفات التي وجدها لدى أرسطو ويجعلها صفات لله تعالي ويحاول أن يتأول عليها بعض آيات القرآن لكي توافق هذه التصورات العقلية التي ورثها عن أرسطو.

فواجب الوجود لا إمكان فيه بوجه ما، وإنما هو واجب الوجود من كل وجه.

وهو ثابت غير متغير، وهو أزلي وأبدي؛ لأن وجوده من ذاته.

وهو بسيط لا تركب فيه بوجه من الوجوه، إذ لو تركب من جزئين أو أكثر لوجب أن تكون أجزاؤه متغايرة في نفسها ومغايرة له، أي للكل الذي تركب من أجزائه، وهذا تصور باطل.

ووجوده عين ماهيته، ولو لم يكن كذلك لكانت إما جزء للماهية أو خارجا عنه، وهذا تصور يؤدي إلى المحال في حقه.

والواجب ليس بجسم، لأن كل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية

---

(١) الإشارات، ٣-٥٣، طبعة دار المعارف، سنة ١٩٨٦.

وإلى أجزاء متفرقة، وبالقسمة بالمعنوية إلي مادة وصورة، وقد ثبت أن واجب الوجود بسيط من كل وجه، فلا يقبل الانقسام في المعني ولا في الكم، لأن كل جسم محسوس لابد أن يشترك مع غيره في بعض الصفات ويتميز عنه بصفات أخري، وما به الاشتراك بين الأجسام غير ما به التمييز بينها وهذا يؤدي إلى التركيب وقد ثبت فساده في حق واجب الوجود.

ويجعل ابن سينا هذه الطريقة في إثبات الوحدانية أشرف الطرق وأكثرها قبولا في العقل حين يقول: تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات إلى التأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلي اعتبار من خلقه وفعله وإن كان ذلك دليلا عليه، لكن هذا الباب أوثق وأشرف(١).

ويتضح من مقارنة موقف الكندي والفارابي وابن سينا في تصورهم لقضية الألوهية بموقف أرسطو مدي تأثر هؤلاء الفلاسفة بتصور أرسطو للمحرك الأول، فهم قد نقلوا الصفات والخصائص التي ارتضاها أرسطو لمحرك العالم وحاولوا أن يصفوا بها الله مع شيء من التوفيق بين هذه الخصائص وبين الصفات التي وردت في القرآن الكريم عن الله تعالى وعن علاقته بالعالم، والذي يلفت النظر هنا أن تصورهم للوحدانية كان يحمل نفس المعنيين الذي أشرنا إليهما في موقف أرسطو.

وهو قولهم بأن التوحيد يعني وحدة الذات بمعنى بساطتها وعدم تركبها من أجزاء، وإذا كان الفعل الإلهي عند أرسطو يقتصر علي تحريك العالم، فقط فإنه عند فلاسفة الإسلام قد جاوز مجرد التحريك إلي الخلق والإيجاد، علي نحو يختلف فيما بينهم في ذلك فإن بعضهم يأخذ بنظرية الفيض أو الصدور أو العقول العشرة ليفسر بها صدور العالم عن الله وبعضهم لا يأخذ بها.

---

(١) انظر في موقف ابن سينا: الإشارات، ٥٣/٣، النجاة، ٣٤٧ طبعة الكردي، سنة ١٣٣١هـ، عيون الحكمة لابن سينا، طبعة استانبول، ص ٥١، رسالة أضحوية في أمر المعاد لابن سينا ص ٤٤، طبعة دار الفكر العربي.

وإذا كان هؤلاء الفلاسفة يتصورون ذات الله علي هذا النحو التجريد فإن موقف القرآن الكريم كان علي النقيض من ذلك تماما. فإن الله قد وصف نفسه في كتابه بصفات تجعله حقيقة موجودة وثابتة في نفس المؤمن به؛ فهو حي قيوم، خالق رازق، محيي ومميت، ومع كل شيء في كونه، يجيء يوم القيامة والملك صفا صفا، وهذه المعاني قد تلقاها المسلم عن الرسول فآمن بها واستقرت فطرته عليها، وهي كلها صفات تجعل لذات الله وجودًا خارجًا عن التصور العقلي ومستقلا عنه، ومن هذا الإحساس بالوجود الخارجي لذات الله نجد المؤمن يتوجه بالدعاء إلي ذات خارجة عنه ومستقبلة بوجودها عن مجرد التصور الذهني، ومن هذه الذات يستمد المؤمن الرغبة في لقاء الله أو الخوف منه.

فليس وجود الله مجرد فكرة طارئة علي الذهن، ولا تصور عقلي ولا مدلول له خارج العقل، ومن هنا وجد الفلاسفة أنفسهم أمام نمطين مختلفين من التفكير كان لا بد من النفي بينهما كما سبق.

النمط الأول: ويتمثل في الفكر اليوناني وما حمله من تصورات أرسطو عن المحرك الأول للعالم.

النمط الثاني: ويتمثل في النصوص القرآنية وما تحمله من صفات الله تعالى تجعل وجوده حقيقة ثابتة ومقررة في النفس وليس مجرد تصور عقلي كما هو الشأن لدى أرسطو.

ولقد قام فلاسفة الإسلام بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة جعلوا خلالها للقرآن ظاهرا هو نصيب الجمهور وحظ العوام المناسب لعقولهم، وكان هذا الظاهر رمزا ومثالا فقط للمعني الحقيقي الباطن وراء هذا الظاهر، وجعلوا عبارات الوحي وألفاظه رمزًا لمعان لا يستطيع الجمهور أن يتقبلها عارية عن التمثيل والتشبيه بما يناسب طبائع الناس، ومن هنا فلقد تحولت لغة الأنبياء علي يد الفلاسفة إلى لغة رمزية يفهم منها الفلاسفة والخواص المعنى المراد، أما عامة الناس فيفهمون ظاهر المعني علي أنه تمثيل لهم بما يناسب عقولهم ولكنه لا يعبر في حقيقته عن المعنى المراد. يقول ابن سينا: فالمشترط علي النبي أن

يكون كلامه رمزا ولفظه إيحاء كما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس أن من لم يقف علي معاني رموز الرسول لم ينل الملكوت الإلهي(١).

ولقد وضح ابن سينا موقفه من قضية التوحيد وأشار إلي أن موقف القرآن منها لم يكن إلا تشبيها صرفا، وكما كان غير ذلك تناسب لغة القرآن عقول الناس وفطرتهم، وفصل القول في ذلك في رسالته المهمة "رسالة أضحوية في أمر المعاد" يقول بن سينا: "ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحدا مقدسًا عن الكم، والكيف، والأين، والمتي، والوضع والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريط في النوع، أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك ممتنع إلقاؤها إلي الجمهور، ولو ألقي هذا علي هذه الصورة إلي العرب البادية والعبرانيين الأجلاف لتسارعوا إلي العناد، واتفقوا علي أن الإيمان المدعو إليه معدوم أصلا، ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله، ولم يرد في القرآن إشارة إلي هذا الأمر الأهم، ولا أتي بصريح ما يحتاج إليه في التوحيد بيان مفصل.

وعلي هذا النحو يصور لنا ابن سينا مذهبه في التوحيد وتصوره لمعني الوحدانية ولا يجد القارئ صعوبة لكي يدرك ما في هذا التصور من أثر أرسطو والأفلاطونية المحدثة، ثم يتساءل ابن سينا بعد ذلك قائلا: فأين النصوص المشيرة إلي التصريح بالتوحيد المحض الذي يدعوا إليه حقيقة هذا الدين القيم المعترف بجلاله علي لسان حكماء العالم قاطبة؟

وأين الإشارة إلي الدقيق من المعاني المستندة إلي علم التوحيد، مثل أنه عالم بالذات أو عالم بعلم، قادر بالذات أو قادر بقدرة، واحد علي كثرة الأوصاف أو قابل للكثرة ... ولعمري لو كلف الله تعالي رسولا من الرسل أن يلقي حقائق هذه الأمور إلي جمهور من العامة الغليظة طباعهم، المتعلقة بالمحسوسات الصرفة أوهامهم .. لكنه شططا وأن يفعل ما ليس في قوة البشر.

---

(١) انظر تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا، ص ٨٥- ٨٩، ط الجوانب، سنة ١٢٩٨هـ.

نقد موقف الفلاسفة:

أ- نقد دليل الإمكان والوجوب:

لجأ الفارابي، وابن سينا في استدلالهم علي وجود إله إلى تقسيم العالم إلى واجب وممكن ثم الاستدلال بالممكن علي الواجب من حيث حدوثه بعد أن لم يكن، ومن حيث ثباته على الإمكان.

ويقول ابن سينا في النجاة، لا شك أن هناك وجودا، وكل وجود فإما واجب وإما ممكن؛ فإن كان واجبا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب، وإن كان ممكنا فإنا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود[١].

وفي استدلال ابن سينا بالممكن علي الواجب لم يلجأ إلي خارج تصوره العقلي بل جعل مجرد التصور العقلي للوجود من حيث هو – بغض النظر عن الخارج الحسي – دليلا علي الواجب، وجعل هذه الطريقة أشرف في الاستدلال من اللجوء إلى الخارج المشاهد يقول ابن سينا: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته من السمات إلي تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلي اعتبار من خلقه وفعله وإن كان هذا طريق آخر في الاستدلال، ولكن هذا الباب في الاستدلال أوثق وأشرف[٢].

وهذه الطريقة سلكها الفارابي في كتابة فصوص الحكم[٣]. قبل ابن سيناء في الاستدلال علي وجود الله وإن اختلفت ألفاظ ابن سينا عنه لكن ينبغي ألا يحجب ذلك عن أعيننا أن حقيقة الدليل واحدة لدى الفيلسوفين.

---

(١) النجاة لابن سينا: ٣٨٣، ط الكودي سنة ١٣٣١هـ، وانظر أيضا، ص ٣٨٦.

(٢) الإشارات، ٣-٥٤.

(٣) انظر فصوص الحكم للفارابي، ١٣٩، ط الخانجي سنة ١٩٠٧ (من المجموع).

ملخص الوحدة السادسة

الدارس الكريم تذكر أن هذه الوحدة تناولت الأفكار الآتية:

- نبذة تاريخية عن حياة الكندي، والفارابي، وابن سينا .
- أهم آراء الكندي والفارابي وابن سينا الفلسفية.
- أبرز مصنفات الكندي والفارابي وابن سينا.
- منهج الكندي في تصنيف العلوم.
- أثر فكر الكندي فيمن جاء بعده من أعلام الفكر الفلسفي في الإسلام.
- نظرية المدينة الفاضلة ومكانتها في الفكر السياسي .
- الدليل الوجودي (دليل الممكن والواجب) الذي اعتمد عليه ابن سينا في البرهنة على وجود الله تعالى، وأهم الانتقادات التي وجهت إليه .

أسئلة على الوحدة السادسة

س١: تحدث باختصار عن حياة الكندي (نشأته – تكوينه العلمي – رحلته إلى بغداد وأثرها في حياته).

س٢: اذكر أهم مصنفات الكندي الفلسفية.

س٣: تحدث بالتفصيل عن منهج الكندي في تصنيف العلوم.

س٤: بين إلى أي مدى أثر فكر الكندي الفلسفي فيمن جاء بعده من أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي.

س٥: تحدث باختصار عن حياة الفارابي وصفاته وأهم مصنفاته .

س٦: اذكر أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها الفارابي .

س٧: بيِّنْ آراء الفارابي في حكام المدينة الفاضلة وصفات أهلها.

س٨: من أهم صفات المدينة غير الفاضلة في رأي الفارابي : ....، ....، ....، ....

س٩: تناولْ – باختصار – حياة ابن سينا من حيث النشأة، وطبيعة الدراسة، وعلاقته بالحياة العامة .

س١٠: تحدَّثْ - باختصار – عن أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها ابن سينا .

س١١: اذكر الدليل الذي استخدمه ابن سينا في البرهنة على وجود الله تعالى. والانتقادات التي وُجِّهت إليه .

الوحدة السابعة

الفلسفة الإسلامية
ودورها الجديد في العالم المعاصر

الأهداف:

بعد دراسة هذه الوحدة، ينبغي أن يكون الدارس قادرًا على أن :

١- يتعرف علي أهم المشكلات الحقيقة التي تواجه المجتمعات المعاصرة.

٢- يحدد دور الفلسفة الإسلامية الحديثة في مواجهة المشكلات.

٣- يميز المشكلات الحقيقية من المشكلات الزائفة في المجتمعات المعاصرة.

٤- يتعرف علي بعض القضايا المطروحة علي الساحة الفكرية المعاصرة مثل: الحوار – التعايش بين الأديان ..الخ.

٥- يساهم في النهضة الفكرية الحديثة بالتصدي – فيما بعد – كباحث للمشكلات الحقيقية التي تمر بها مجتمعه.

العناصر :

- تباين المفهوم الصحيح والمتكامل للإسلام .
- الرد على الافتراءات الموجَّهة ضدَّ الإسلام .
- تأصيل فكرة التعايش بين الأديان .
- حوار الثقافات .
- تمييز المشكلات الحقيقة من الزائفة .
- تأصيل الاتجاه العقلي .

الفلسفة الإسلامية
ودورها الجديد في العالم المعاصر

الفلسفة الإسلامية هي مجموع الأفكار والآراء والنظريات والمذاهب التي نشأت وتطورت حول العقيدة الإسلامية، وما تفرع عنها من قضايا ومشكلات استدعت ظهور فرق وشخصيات، تجادل بعضها مع بعض، كما تجادل بعضها مع أصحاب العقائد والمذاهب الأخرى التي عاشت في المجتمعات الإسلامية السابقة.

ومن المعروف أن هذه الفلسفة قد صدرت وتفاعلت مع المصادر الإسلامية الخالصة كالقرآن الكريم والسنة النبوية، ثم مع ما تلقاه المسلمون من الثقافات والحضارات السابقة عليهم وبصفة خاصة الثقافة الإغريقية والحضارتين الفارسية والهندية، إلى جانب ما تحاوروا حوله مع أصحاب الديانتين السماويتين: اليهودية والمسيحية.

والواقع أن الفلسفة الإسلامية في وضعها الذي وصلنا لا تقتصر علي مجال واحد، بل أنها تضم عدة مجالات أبرزها: الفلسفة ذات الاستلهام الإغريقي كما تمثل لدي الكندي والفارابي وابن سينا وأمثالهم، وعلم المنطق كما ظهر عند ابن سينا والغزالي وابن رشد، وعلم الكلام أو علم التوحيد كما تمثل في ثلاث مدراس كبري هي المعتزلة والأشاعرة والماتريدة، وعلم مقالات الفرق كما ورد في مؤلفات أهل السنة والشيعة والخوارج، وعلم التصوف في مظاهره المختلفة سواء كان لدى المحاسبي والمكي أو الحلاج والسهرودي وابن عربي، وعلم الأخلاق كما تجلى عند مسكوية والسبكي وابن الجوزي، وآداب البحث والناظرة الذي ورد إلينا في صورة رسائل قصيرة ولكنها شديدة التركيز، أو تطبيقات عملية لدى العديد من مفكري الإسلام وأبرزهم ابن حزم الأندلسي[١].

(١) انظر كتابنا "الفلسفة الإسلامية": مدخل وقضايا الفصل الخاص بمجالات الفلسفة الإسلامية. ط. دار الثقافة العربية . القاهرة ١٩٩١.

ولا شك أن الفلسفة الإسلامية قد قامت بأدوارها العديدة في المجالات المذكورة خلال العصور السابقة، وكان أهمها محاولة الرد العقلي علي خصوم الإسلام بواسطة استخدام نفس الأدلة والحجج التي اعتمد عليها هؤلاء بعيدا في معظم الأحيان عن النصوص الدينية لعدم اعترافهم بها، كما كان من أدوارها محاولة الرد علي خصوم التيار العام المسمى بمذهب أهل السنة والجماعة، ولعل أبرز الأمثلة على ذلك ما قام به أبو حامد الغزالي في الرد على طائفة الباطنية في كتاب شهير ومفحم عرف بعنوان **"فضائح الباطنية"** ، وكان من أدوار الفلسفة الإسلامية الرئيسية محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة التي وفدت علي العالم الإسلامي في مطلع الاحتكاك الثقافي الذي تم بين مختلف الشعوب والحضارات علي عهد الدولة العباسية[١]. أما الدور الهام، والذي لم يلق عليه حتى الآن ضوء كاف من الداريين، فهو انتشار علم المنطق الأرسطي في دوائر التعليم، والإفادة منه في حركة التأليف العربية التي شاعت في كل المجتمعات الإسلامية.

ومما يلاحظ بوضوح أن مصطلح الفلسفة الإسلامية لم يجد لدى جمهور المسلمين القدر الذي كان يستحقه من الذيوع والرعاية، وإن ظلت عناصر تلك الفلسفة موجودة ومستمرة، وذلك على الرغم من رفض الفقهاء وأهل الحديث بالذات لمجال الفلسفة ذات الاستلهام اليوناني، وهي التي هاجمها بكل قسوة شخصيات دينية كبيرة مثل الغزالي وابن تيمية. وقد استمر هذا النكران لمصطلح الفلسفة الإسلامية بصفة عامة حتى العصر الحديث[٢]، وعودة احتكاك العالم الإسلامي بأوربا وظهور الدراسات الاستشراقية التي راحت تلقي الضوء علي بعض الأعلام المتميزين في الفلسفة الإسلامية مثل الفارابي وابن سينا

(١) كان آخر وأهم من حسم هذه القضية هو ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) في كتابه الرائع، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

(٢) في جامعات المملكة العربية السعودية لا يستخدم مصطلح الفلسفة الإسلامية في الأقسام العلمية، مع أن موضوعاتها يتم تدريسها تحت أسمائها الأخرى.

وابن رشد وإخوان الصفا، وابن خلدون (في علم الاجتماع وفلسفة التاريخ)، إلي جانب نشر العديد من مخطوطات الفلسفة الإسلامية وترجمتها إلي اللغات الأوربية الحديثة، وهو الأمر الذي شجع الباحثين الجدد علي مزيد من الاهتمام بالفلسفة الإسلامية، وقيام الجامعات الأوربية بتخصيص الكراسي العلمية لأساتذتها، وعقد المؤتمرات لمناقشة قضاياها ونظرياتها.

والواقع يتم تدريس الفلسفة الإسلامية ضمن مناهج قسم الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب، لكن كلية دار العلوم هي التي انفردت منذ عام ١٩٤٧ بقسم مختص باسم الفلسفة الإسلامية. أن جامعة القاهرة[١]، كانت هي أولي الجامعات العربية التي احتضنت تخصص الفلسفة الإسلامية، واستقدمت لتدريسها بعض المستشرقين إلي أن نهض بها الشيخ مصطفي عبد الرازق وألف أول كتاب منهجي في اللغة العربية بعنوان (تمهيد لدراسة الفلسفة الإسلامية) يتناول نشأتها ونظرياتها، ويعرض لمستقبلها، وعلاقتها الوثيقة بعلم أصول الفقه. ثم تلا الشيخ مجموعة من كبار الأساتذة الرواد الذين شاعت بهم واستقرت الفلسفة الإسلامية في الجامعات العربية والإسلامية ومنهم: أبو العلا وعلي النشار ومحمود قاسم ومحمد البهي وعبد الحليم محمود وجورج قنواتي وعبد الرحمن بدوي .. إلخ. وبالتوازي مع ذلك. كان للكتاب الذي ألفه محمد إقبال، وترجم إلي العربية في الخمسينات بعنوان (تجديد التفكير الديني في الإسلام) أثره الكبير في الاعتراف النهائي بالفلسفة الإسلامية كمصطلح، ومنهج، وموضوعات داخل المجتمعات العربية والإسلامية الحديثة.

ومن الجدير بالملاحظة أن رواد الفلسفة الإسلامية المحدثين من أمثال الأفغاني والكواكبي ومحمد عبد وشكيب أرسلان وأمثالهم قد واجهوا بكل شجاعة تلك الحملة التي أثارها الغربيون ضد الإسلام والمسلمين خلال القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، والتي كان ملخصها أن الدين الإسلامي قرين التخلف، وحجتهم في ذلك أنه بما أن المسلمين الحاليين – حينئذ – متخلفون

---

(١) يتم تدريس الفلسفة الإسلامية ضمن مناهج قسم الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب، لكن كلية دار العلوم هي التي انفردت منذ عام ١٩٤٧ بقسم مختص باسم الفلسفة الإسلامية.

سياسيا واجتماعيا وثقافيا، فإن السبب في ذلك يرجع إلي تمسكهم بدينهم. وكان رد هؤلاء الرواد جميعا قويا ومفحما، حيث أن تختلف المسلمين الحالي حينئذ إنما يرجع إلي مجموعة من الأسباب كلها بعيدة عن الدين الإسلامي، بل أنهم أجمعوا علي أن السبب الرئيسي في تخلفهم يرجع إلي عدم فهمهم وتمسكهم بالإسلام الصحيح، الذي غطت عليه تصورات كثيرة وفاسدة عبر العصور، أما السبب الثاني فهو أن الغرب الذي احتل بلاد المسلمين لفترات طويلة قد عمل علي إبعاد المسلمين عن هذا الفهم الصحيح للإسلام من خلال تحكمه في أنظمة الحكم والقضاء والتعليم .. الخ. ويمكن لقارئ أن يجد نموذجا واضحا لتلك الأفكار في رد الأفغاني علي المستشرق الفرنسي رينان، وكذلك في كتاب الكواكبي (أم القرى).

إن العصر الحديث للمسلمين يؤرخ له عادة ببداية القرن الثاني عشر الميلادي، ومن المؤكد أننا لم نبحث حتى الآن عن (كل) العوامل الظاهرة والخفية التي أخرجت المسلمين من فترة الركود والجمود السابقة إلي هذا العصر السريع الإيقاع، الممتلئ بالحركة والنشاط، والمنفتح علي ما يجري في مختلف أنحاء العالم. ويمكنني أن أؤكد هنا أن (أفكار) النهضة، والتقدم، وضرورة إحياء الماضي التليد، والأخذ بما في العالم الحديث من منجزات المدنية والحضارة – تسري بل وتتغلغل في شرايين عوامل النهضة الحديثة وأوردتها. وفي رأيي أن تلك (الأفكار) هي ما تمثل جانبا هاما من الدور الجدي الذي قامت به الفلسفة الإسلامية خلال القرنيين التاسع عشر والعشرين، أما بقية جوانب دور الفلسفة الإسلامية الجديد فهو ما سوف **نتناوله في الفقرات التالية:**

أولا- بيان المفهوم الصحيح والمتكامل للإسلام :

لقد تعرض الإسلام منذ ظهوره وحتى اليوم إلي خطرين كبيرين كان لهما أثرهما المباشر علي فهمه لدي المسلمين من ناحية، وعلي طريقة عرضه وتناوله لدي غير المسلمين من ناحية أخري. وأول هذين الخطرين هو (الفهم الخاطئ) للإسلام، وأقصد به الابتعاد عن حقيقة هذا الدين من خلال تأويل

مقولاته الثابتة بالإضافة إلي تفسير نصوصه الواضحة بصورة شخصية أو مذهبية. وقد وجد ذلك كله تربة خصبة في التصورات الشيعية اللامعقولة والتي ظلت كامنة ومستقرة لدي المجتمعات التي اعتنقت الإسلام بدون استثناء. أما الخطر الثاني (الفهم المنقوص) فقد كان وما زال يتمثل في تجزئة المفهوم المتكامل للإسلام والتمسك فقط ببعض أجزائه مع إهمال الأجزاء الأخرى. وقد كان السبب وراء هذا العمل دائما سياسيا، يسعي أصحابه للإطاحة بأنظمة الحكم القائمة، ومحاولة إحلال أنظمة أخري في مكانها (الخوارج، والشيعة). ولعل أوضح مثال علي ذلك ما نشاهده حاليا لدي معظم الجماعات الدينية من إعلان (الجهاد) علي جميع العناصر الأساسية الأخرى للإسلام.

إن الإسلام في مفهومه الصحيح والمتكامل يقوم علي أربع مقومات رئيسية، هي العقيدة والشعائر والأخلاق والتشريع. ويهمنا أن نقول إن هذا الفهم ليس علي الإطلاق شخصيا أو مذهبيا، وإنما هو مستمد ومعتمد علي المصدر الأساسي للإسلام: القرآن الكريم، ثم علي مصدره الثاني: السنة النبوية الصحيحة. أما العقيدة فإنها تقوم علي قاعدتين هما الإيمان بالله الواحد الأحد وإيمان بالعبث بعد الموت. ولو أننا ذهبنا نستقصي السور والآيات القرآنية المكية بالذات لوجدناها تدور كلها تقريبا حول هاتين القاعدين (حوالي ٦٣% من حجم المصحف الشريف)، وأما الشعائر فإنها تتوالي علي النحو التالي: الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج- وهذا هو الترتيب الذي نزلت به، وفرضت بالتالي علي المسلمين. لكن المهم هنا أمران، أولهما أن تؤدي هذه الشعائر بصورة صادقة وليست شكلية أو ظاهرية، والثاني أن يتحقق مردودها الاجتماعي الذي يربط المسلم بسائر المسلمين، حتى يصدق عليهم قول الرسول صلي الله عليه وسلم إنهم في توادهم وتراحمهم مثل الجسد الواحد: إذا اشتكي منه عضو تداعي له سائر الأعضاء بالسهر والحمى!! الأخلاق فهي ما تضمنه كلمة "الفضيلة" في ردائها الرحب من صدق واستقامة، ووفاء بالوعد، والتزام بالعهد، ونصرة للمظلوم، وأمر بالمعروف، ونهي عن المنكر. وهنا نلحظ أن

الأخلاق الإسلامية لا تحصر المسلم في نطاق جماعته فحسب، بل أنها تمتد لتشمل الإنسانية كلها، بل إنها تقدم له أروع النماذج التي يتعامل بها مع الحيوان والنبات والجماد، أي بالبيئة المحيطة بها. وأما التشريع فهو عبارة عن مجموعة الأحكام التي تنظم حياة الجماعة الإسلامية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وأمنيا.وهنا لابد من الإشارة بوضوح إلي أن الإسلام قد جعل من التشريع مجالا مفتوحا لاجتهادات المسلمين لكي يتمكنوا من أن يتصرفوا تبعا لمصالحهم حسب ظروف الزمان والمكان، ولعل هذا هو الذي جعل التشريعات الإسلامية قائمة علي "المبادئ" في حين أن تحديد التفصيلات لا يمثل إلا عددا قليلا جدا من "الحكام". أما بالنسبة إلي السياسة ، فقد وضع الإسلام ثلاثة مبادئ يهتدي بها المسلمون في كل العصور. وهي العدالة والمساواة والشورى، لهم الطرق والوسائل والأساليب والمناهج التي يحققون بها تلك المبادئ، وبالنسبة للاقتصاد، حرم عليهم ثلاثة مخاطر هي الربا والغش والاحتكار. وبالنسبة للنظام الاجتماعي أوصاهم بالحفاظ علي مؤسسة الزواج، لكنه أباح لهم الطلاق عند الضرورة، كمما بين لهم بكل التفاصيل قواعد الميراث منعًا للظلم أو الاختلاف بين الأقارب. وأما الأمن، فهناك الجيش الذي يدافع عن حدود المجتمع الإسلامي من الخارج، والشرطة التي تحفظ فيه الأمن من الداخل. ثم قال للمسلمين جميعا: «كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته». وهو مبدأ لو تم الالتزام به لتحقق حصر الشر في أضيق نطاق ولما تطاير سرره من الفرد والأسرة إلى بقية أرجاء المجتمع. ويبقى بعد ذلك كله – وليس قبله- مجموعة الحدود والغزيرات للخارجين عن النظام العام للمسلمين وهي المتعلقة بالجرائم الكبرى والحوادث الأصغر، ولكل منها عذاب "راع". وميزة الردع أنه بالإضافة إلي عقاب المجرمين علي ارتكاب جرائمهم، فإنه يمنع غيرهم من الاقتراب منها. وقد ثبت أن في هذا الحسم أفضل سياج لحماية المجتمع، وتحقيق الأمن الاستقرار لجميع أفراده.

وهكذا بهذا العرض المختصر للمفهوم الصحيح والمتكامل للإسلام يمكن

تمييز تلك الدعوات التي تملا المجتمعات الإسلامية حاليا ضجيجا حول أمور جانبية أو هامشية، وهذا ما سيجعل المسلمين واقفين في نفس مكانهم منذ قرنين من الزمان، لا يتقدمون بينما العالم كله مندفع بأقصى سرعة من حولهم. وهنا يبرز دور الفلسفة الإسلامية في إعادة بيان هذا المفهوم، وتنبيه المسلمين إلي الحقيقي والزائف من المشكلات الدينية التي يضيعون أوقاتهم وجهودهم فيها.

ثانيا- الرد على الافتراءات الموجهة ضد الإسلام:

حين ظهر الإسلام في القرن السابع الميلادي، لم يكن العالم فارغا من أعدائه، الذين فقدوا بانتصاراته علي أنظمتهم ودولهم الكثير من المكاسب، لذلك فإنهم راحوا يتلمسون كل الوسائل للنيل من هذا الدين الجديد الذي كان السبب الرئيسي وراء خروج العرب من شبه جزيرتهم ليكسروا شوكة أكبر إمبراطوريتين في العالم القديم وهما الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية البيزنطية. وعلى الرغم من أن العرب- المسلمين مدوا أيديهم لمصافحة الأعداء، ودعوهم للعيش الآمن معهم، إلا أن هؤلاء لم يهدؤوا أبدا من الكيد للمسلمين، ومن محاولة تشويه دينهم من خلال محاولات البحث والتقصي التي قام بها علماء اليهود والنصارى، وما صدر عنهم من مقولات تشكك في الدين الإسلامي، ومعجزات رسوله، الأمر الذي دعا عددا لا بأس به من علماء المسلمين لكي يتصدوا لذلك، وهناك مجموعة أدبيات جدلية في هذا الصدد أشهرها وأكثرها حدة ما وصلنا في مؤلفات كل من الغزالي وابن حزم الأندلسي.

لا مانع أبدا من أن يتمسك أتباع كل دين بمعتقداته، ولا ضير علي الإطلاق في أن يدافع علماؤه عنها، ولكن المشكلة تأتي من محاولات بعضهم الهجوم علي الأديان الأخرى، ومحاولة التشكيك فيها. وهنا تأتي دعوة (الحوار بين الأديان) التي ارتفع صوتها في الآونة الأخيرة، بقصد تخفيف حدة الهجوم من أصحاب كل دين علي الدين الآخر. والواقع أن هذا الحوار (المزعوم) لن يؤدي – في رأينا – إلى أي نتيجة إيجابية، كما ثبت حتى الآن، بل علي العكس، أنه

سوف يزيد من اشتعال حدة الخلافات، وبالتالي التعصب بين الأتباع الذين لا يكونون عادة علي درجة من المعرفة والثقافة تؤهلهم لاستيعاب وجهات النظر المخالفة. وإذا كان المسلمون يدركون جيدا أن الإسلام هو آخر الأديان السماوية، وأنه الدين الذي أختتم به الله تعالي رسالته النبوية للبشر، وأنه قد احتوي علي ما جاء في كل من اليهودية والمسيحية من عقائد وتشريعات إلهية، رافضا كل ما ألحقه علماؤهما بهما علي مر العصور (مصدقا لما بين يديه) فإن علماء اليهودية والمسيحية لا يعترفون بشيء من ذلك، ويري كل فريق أنه علي الحق، وأن غيره علي الباطل. وهم مع الأسف عند اجتماع الأديان الثلاثة يتحالفون ضد الإسلام !!! لذلك فإن من مهمة الفلسفة الإسلامية حاليا التصدي لكل ما يصدره علماء الأديان الأخرى من افتراءات تهدف إلي النيل من الإسلام وبالطبع لن تأتي ذلك إلا بعدة شروط، منها: تحديد الدعاوي الموجهة ضد الإسلام ثم تصنيفها وفحص أدلتها وحججها، ومنها: معرفة المنهج الذي تتبعه تلك الدعاوي للإفادة منه عند الرد عليها، ومنها ضرورة الرد علي تلك الدعاوي بنفس اللغة التي تصدر بها وفي نفس الأماكن التي تنتشر فيها قبل أن ننشرها في العالم الإسلامي نفسه.

ولقد ساهمت بالفعل في عمل من هذا النوع، حين كنت وراء إصدار كتاب بعنوان "الإسلام بين الحقيقة والادعاء" : رد على الافتراءات الموجهة ضد الإسلام جمعت فيه بنفسي حوالي (٣٥) ادعاء قديما وحديثا ضد الإسلام، ثم قمت بعرضها علي خمسة من كبار علماء الدين في مصر للرد عليها، وبعد أن أرسل كل منهم رده علي حده، قمت بالتنسيق بينهما، وإعادة تحريرها، وبعد مراجعة الكتاب في الأزهر الشريف، ودار الإفتاء المصرية، صدر الكتاب وأصبح في أيدي الدبلوماسيين المصريين بالذات الذين يضطرهم عملهم إلي التحاور مع غير المسلمين حول القضايا المطروحة في ذلك الكتاب، الذي ثبت نجاح الطبعة العربية منه، وأصبح مؤهلا لكي يتم ترجمته علي الفور إلي كل من اللغتين الإنجليزية والفرنسية، ثم إلي اللغة الأوردية، وقد سمعت أن ترجمة

ألمانية وأخري أسبانية في طريقهما للظهور، بالإضافة أيضا إلي اللغة الماليزية.

ثالثا- تأصيل فكرة التعايش بين الأديان :

تقع علي الفلسفة الإسلامية مسئولية التأصيل لفكرة التعايش بين الأديان، وبيان مفهومها لأتباعها، الذين عادوا في الآونة الأخيرة أشد عداء وكراهية لبعضهم البعض منهم خلال عصور التاريخ القديم. ومن المعروف أن الأصل في كل دين سماوي إقامة علاقة حميمية بين الإنسان وربه. ثم بينه وبين سائر البشر من حوله. والواقع أنه لم يدع دين من الأديان إلي معاداة البشر، فضلا عن التعصب الأعمى لمعتقداته الخاصة،، بل إنه كان يدعو الناس إليه بالحسنى، ويترك مسألة اعتقادهم به لمل منهم، وتبعا لهداية الله تعالي له. أما قصة الحروب الدامية التي وقعت أحيانا بين أتباع الديانات فإنها ترجع في المقام الأول إلى توسعات استعمارية، كانت – ومازالت – تفرضها ظروف العصور المختلفة، وتستغل فيها ضمن ما يستغل المشاعر الدينية التي توجج حماسة الجماهير. وأوضح مثال علي ذلك ما تمخضت عنه الدراسات التاريخية المتعمقة للحروب الصليبية التي شاهدتها أوربا علي المشرق العربي، واستمرت قرابة مائتي عام، فقد كانت الدوافع السياسية والاقتصادية هي المحرك الرئيسي لها، بينما استغل الدين ليكون شعارا أو بالأحرى قناعا لتغطية تلك الدوافع الحقيقة. ولكي نكون منصفين أيضا لابد من إعادة النظر في الدوافع الحقيقية أيضا لفتح الأندلس، وإنشاء تلك الدولة الإسلامية التي استمرت ثمانية قرون، ثم ما لبثت أن زالت أركانها، وتبعثرت ريحها، ولم يبق منها سوي بعض المعالم المعمارية الجملية !!

إن أهمية التعايش بين الأديان في الفترة الراهنة، وكذلك المستقبلية ، ترجع إلي أن المسلمين في شتي أنحاء العالم يتعرضون لحملة عداء شاملة يقودها معسكر غالب، يهدف إلي السيطرة عليهم، والتحكم في مواردهم ومصادرهم، وفي سبيل ذلك، يستخدم كل وسائل الكيد والتشويه، ويكاد يقلب

الحقائق، بل أنه يقلبها بالفعل، فيزعم أن الإسلام هو دين الإرهاب، وأن المسلم المتمسك بدينه لا يصلح للاندماج في الحضارة الحديثة، بل أنه يكاد يقول: أن العالم سيكون مكانًا أفضل لو استبعد منه المسلمون! ولا شك أن الواقع من ناحية، والحقائق من ناحية أخري تكذب تماما هذه المزاعم. فالإسلام هو دين السلام والإخاء والتعاون بين جميع البشر، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين. والمسلم الحقيقي هو الذي لا يؤدي إنسانا بلسانه ولا بيده، بل إنه الإنسان الذي يبعد الأذى من الطريق لكي لا يتضرر به أحد!

من هنا يصبح علي الفلسفة الإسلامية مهمة أن تستخرج تلك الحقائق الناصعة، ليس من الدين الإسلامي فقط، بل من سائر الأديان السماوية الأخرى، التي يتعادى اتباعها لمجرد شائعات مغرضة، أو بسبب جهل فاضح، ثم تنشرها على الناس في صورة مقارنات محددة. ومن ذلك علي سبيل المثال:

- موقف الأديان السماوية الثلاثة من الدعوة للدخول في كل منها؟
- موقفها من التعامل مع غير المنتمي إلي دين منها؟
- موقفها من ممارسة الشعائر الدينية في العلن؟
- موقفها من معاملة المرأة؟
- موقفها من عقاب الخارجيين على النظام العام؟
- موقفها من الأنظمة السياسية والاقتصادية؟
- كموقفها من عادات المجتمع وتقاليده؟

وإذا كانت هذه مسائل مطروحة للدراسة المقارنة، فإنها لا تعني أن تحاول الفلسفة إثبات تفوق دين علي غيره، وإنما يظل الهدف هو توعية الناس علي اختلاف معتقداتهم بحقيقة الأديان السماوية وإمكانية التعايش بين أتباعها، بدلا من التعصب الذي يؤدي إلي الصدام وإزهاق الأرواح.

رابعًا- حوار الثقافات:

لا يوجد في العالم كله، في العصر الواحد، سوي حضارة واحدة، أما الثقافة فإنها تتعدد بتعدد المجتمعات، بل إنها تتنوع بالاختلافات بين المجموعات العرقية والجغرافية والدينية داخل المجتمع الواحد، بل أن الثقافة تكاد تتنوع بتنوع الأفراد أنفسهم. أما الحضارة فهي عبارة عن مجموع وسائل التقدم المادي، وأنماط الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعم العالم كله. لذلك فإنني لا أتردد في أن أعلن هنا خطأ المصطلح الذي راح يشيع مؤخرا وهو (حوار الحضارات) علي أساس أنه لا توجد في وقت واحد حضارتان يمكن التحاور بينهما، وإنما الصحيح أن يقال إن الحضارات تتداخل، لكن الغلبة تكون عادة لحضارة واحدة، هي التي تشيع على مستوى العالم كله، أو على الأقل، بين أكبر عدد من شعوبه المتمدنة. وهكذا يصبح من واجب الفلسفة الإسلامية أن تبين هذا المفهوم، وأن تعلنه بكل وضوح لأولئك الذين يضيعون جهودهم وأوقاتهم في إقامة بنيان لا أساسَ له. أما محاولة الموازنة أو المقارنة بين الحضارات فمكانه الدراسات التاريخية المقارنة، ولا يدخل في ذلك الجدل الدائر حاليا بين الغرب والمسلمين، والذي حاول كل من هينتجون، وفوكوياما أن يرسخه من خلال تلك الآلة الإعلامية الأمريكية الهائلة. وفي تصوري أن هذه المحاولة شريرة الدوافع، لأنها تريد أن تقول للأسد الأمريكي إن هناك أسدا إسلاميا أخر يريد أن ينقض عليك، مع أن الحضارة الإسلامية قد ضعفت منذ مئات السنين، وجاءت بعدها الحضارة الغربية الحديثة التي يعيشها العالم حاليا، بل ويعيش المسلمون أنفسهم في إطارها. وتكاد هذه المسألة تكون طبق الأصل من الحكاية التي درسناها في المدرسة الابتدائية عندما حاول الأرنب الذكي التخلص من الأسد، فأوهمه أن هناك أسدا آخر منافسا له، يعيش في بركة مجاورة، وعندما اصطحب الأسد إلي هناك، نظر في الماء فوجد خياله فانقض عليه، ظنا منه أن هذا هو منافسه العنيد!!

لا يوجد إذن ما يسمي حوار حضارات كما لا يوجد حوار أديان، وإنما الممكن وجوده بالفعل هو حوار الثقافات، الذي يتطلب أولا: محاولة فهم ثقافة كل مجتمع أو جماعة، ولا شك أن الفهم الجيد يستلزم المعايشة الطويلة

والتعاطف إلي حد ما مع أصحاب تلك الثقافة. ثانيا: عدم الاستهزاء بعناصر أي ثقافة أخرى والاستعلاء عليها، لأن كل ثقافة ترتبط عضويا بمكونات اجتماعية وجغرافية وتاريخية إلي جانب معتقدات راسخة. وثالثًا: القيام موضوعيا بعرض تلك الثقافة في كل جوانبها، دون إصدار الأحكام عليها، وأن يترك ذلك لأصحابها الذين من حقهم وحدهم أن يعدلوا منها أو يهذبوا عندما يطلعون علي ثقافات الشعوب الأخرى. وهكذا يمكن أن يصبح لدينا متحف لثقافات العلم المعاصر، يمكن وضع كل منها في لوحة، تماما كما نضع اللوحات الفنية في متحف لكي يزوره الناس من كل أنحاء العالم. إن مثل هذا العمل الذي هو من صميم مهمة الفلسفة الإسلامية جدير بأن يزيد من "حالة التعارف" بين المجتمعات التي فرقت بينها أنماط الحضارة الحديثة، وجعلت كلا منها لا يكاد يري في المرآة سوى ذاته!

خامسا- تمييز المشكلات الحقيقة من الزائفة:

منذ ظهور ثورة المعلومات والاتصالات، أصبحت المجتمعات تشهد حشدا هائلا من المعلومات والمعارف لم يسبق لها مثيل من قبل، كما راحت السلطات الحاكمة فيها تستغل تلك الثورة في توجيه الرأي العام والتحكم فيه من خلال طرح أو فرض مشكلات عليه، قد لا تكون هي مشكلاته الحقيقة لكي ينشغل بها، ويظل يعمل علي حلها، في نفس الوقت الذي من المعروف أنه لا يوجد لها حل، لأنها في الأصل ليست أكثر من مشكلات زائفة. وقد كان هذا العمل يحدث في الماضي، لكن درجة تأثيره وانتشاره لم تبلغ المدى الذي أصبحت تبلغه في الوقت الحاضر، نتيجة سيطرة وسائل الإعلام الحديثة (الصحافة، والإذاعة، والتليفزيون، والسينما، والانترنت) وتأثيرها القوي في الحياة اليومية للأفراد والمجتمعات.

من هنا أصبح طرح المشكلات الزائفة "فنا" قائما بذاته، لا يدرك خطره، ولا آثاره المترتبة عليه سوي العملين فيه، والقائمين علي إعداده وتنفيذه بصورة المتقنة، التي لا يبدو للجماهير أبدا أنها مصنوعة أو بتعبير أدق: مفبركة. وهنا

يأتي دور الفلسفة الإسلامية التي ينبغي أن تبين للناس الفروق الأساسية بين المشكلات الحقيقة والمشكلات الزائفة لكي لا ينساقوا وراء محاولة حل هذه الأخيرة بلا طائل. من ذلك كما حدث في تاريخ المسلمين العقائدي والفكري القديم خاصا بمشكلة خلق القرآن، التي قسمت المجتمع الإسلامي في عهد الدولة العباسية إلى فريقين كبيرين يهتم أحدهما بالآخر، بل ويعذب بعضهما بعضا.

وفي العصر الحديث، ما أكثر المشكلات التي يطرحها الإعلام وتشجعها السلطات المحلية علي الناس لكي يتحدثوا فيها، ويختلفوا بالتالي حولها، ثم يروج كل منهم لإبداء رأيه، وقد يهاجم في عرضه من يختلف معه، وتستمر تلك المعركة "الوهمية" شهورًا بل وسنوات، ثم تنجلي أخيرًا عن حقيقية مرة للجميع، يدركون عندها أن المشكلة التي كانوا يعالجونها لم تكن حقيقة، بل إن مشكلاتهم الحقيقية سواء في المجال السياسي أو الاقتصادي هي التي كانت تستحق المناقشة، وطرح مختلف وجهات النظر. ويكفي أن يفتح المواطن العربي التلفزيون أو الراديو لكي يستمع إلي برامج لا نهاية لها حول أزمة الأغنية، وأزمة السينما، وأزمة المسرح .. ويشاهد شخصيات تتناقش بكل حماسة حولها، دون أن يصلوا في النهاية إلي شيء محدد، وذلك في الوقت الذي تظل المشكلات الحقيقية كالبطالة والعنوسة والتسكين والصحة والتعليم والبيئة في مكانها منذ عشرات السنين، ولا يوجد نقاش حولها، وبالتالي لا حل لها **!!**

الفلسفة الإسلامية إذن هي القادرة علي التمييز بين هذين النوعين من المشكلات، وتبصير الناس بأي منهما إذا ظهرت علي الساحة، وهي القادرة أيضا على توجيه الأنظار إلى أسباب المشكلات الحقيقية وتطوراتها وخطورتها في إمكانية التحول إلى أزمات قد يصعب بل يستحيل أحيانا حلها.

سادسا- تأصيل الاتجاه العقلي:

يقول الفيلسوف الفرنسي ديكارت إن "العقل هو أعدل الأشياء قسمة بين الناس". وهذا يعني أن الناس قد يختلفون في أمور كثيرة، من الأجسام والأشكال والألوان، لكنهم يتفقون في مستوي إدراكهم العقلي. لكن المشكلة لم تكن أبدا

بسيطة. فقد اختلف الناس عقليا علي مدي العصور. ومازالوا يختلفون. فما السبب الواقع أن بعض الناس يتكاسلون في تشغيل عقولهم، ويكتفون بتصديق الأمور الشائعة دون تمحيص، وبعضهم الآخر لا يطبق المنهج الصحيح لاستخدام العقل، وبعضهم الثالث تكون له مصلحة شخصية في التحليل أو الدوران حول الحقيقة العقلية التي لا تستجيب لمصلحته .. وهذه الطرق المتعرجة كلها هي التي تزيد من خلافات الناس في المسائل العقلية المحددة. ولهذا السبب قام أرسطو (قبل الميلاد بثلاثة قرون) بأروع محاولة لوضع قوانين عقلية يتفق عليها البشر جميعا، ولا يمكن لأي (عاقل) أن يجادل فيها، وسمي تلك القوانين (علم المنطق) الذي ظل مسيطرا علي العقول قرابة ألفي عام بعد ذلك، وما زالت قوانينه صحيحة في مجالات معينة، كالتعريف، والتقسيم، والتصنيف، والقضايا المباشرة .. إلخ. أما المنهج الذي حل محل منطق أرسطو فكان هو "المنهج التجريبي" الذي تقدمت به – ومازالت – حركة العلوم التي نشهد نتائجها علي كل المستويات حاليا.

وهنا نقول إن من واجب الفلسفة الإسلامية أن تبين للناس في الوقت الراهن مسيرة العقل الإنساني عبر العصور، والقوانين الثابتة المرتبطة به، أو النابعة منه (مثل أن الكل أكبر من الجزء، أو أن الشيء لا يكون موجودا في مكانين ومختلفين في نفس الوقت ..) وكذلك خصائص وخطوات كل من المنهج العقلي والمنهج التجريبي الذي يقود الإنسان إلى المعرفة الحقيقية، وليست المعرفة المزيفة، أو المعرفة حسب الشائعات. إن الإنسان المعاصر من حقه أن يسأل من يحدثه بأي حديث قائلا: علي أي شيء اعتمدت في حديثك هذا؟. وما هو الدليل الذي يجعلني أصدقك؟ وبهذا السؤال تصبح كل سلطات المعرفة المفروضة علي الإنسان المعاصر معرضة للفحص، وإعادة الفحص، والتمحيص، والتساؤل بدلا من الخضوع لها كمسلمات لا يمكن مناقشتها، ومن حسن حظ الفلسفة الإسلامية أن الدين الإسلامي نفسه قد جعل العقل مستندا له، وطالب الناس جميعا بأن يستخدموا عقولهم، بل وساق القرآن الكريم الكثير جدا من الجج والأمثلة

المحسوسة لكي (يقنع) بها الناس، مع أن الإيمان في نهاية الأمر ليس إلا ومضة روحية تضيء الإنسانية كله، وتكاد تتجاوز بأشعتها حدود العقل!

لكي يبقي أن تأصيل الاتجاه العقلي لدي المسمين، وغيرهم، ويظل صمام الأمان الذي يمنع، أو علي الأقل يحد من فورة الاختلافات المرتبطة دائما بالتعصب الأعمى، أو بالحرص علي المصالح الشخصية، أو بفرض المذاهب ذات الأغراض السياسية، وقد سبق أن عاني المسلمون من ذلك كثيرا، فعندما حاولت بعض تلك المذاهب أن تأخذ العامة لجانبها اخترعت "مبدأ التأويل"

الذي يقرر أن لكل كلمة ظاهرة المعني: باطنا آخر لا يدركه إلا العارفون بحقائق الأمور! وهكذا أصبح لكلمة الشمس أو القمر أو البحر معان أخري بعيدة كل البعد عما وضعت أو استخدمت من أجله، ومن المقرر أن شيئًا كهذا ما كان ليحدث إلا في غيبة العقل، وعدم وضوح المنهج العقلي الصحيح لدي جماهير المسلمين، نتيجة خفوت صوت الفلسفة الإسلامية التي لم تكن في معظم الأحيان موضع ترحيب من حكام المسلمين أنفسهم !!

ملخص الوحدة السابعة

الدارس الكريم تناولت هذه الوحدة الأفكار الآتية:

- الأدوار التي قامت بها الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث.
- أوجه التفاعل بين الفلسفة الإسلامية الحديث ومشكلات العصر.
- أهم التحديات التي تواجه الفلسفة الإسلامية في العصر الحديث.
- الآمال المعقودة علي ما يمكن أن تقدمه الفلسفة الإسلامية من فكر نهضوي يأخذ بالدول الإسلامية إلى مصاف الدول المتقدمة.

أسئلة على الوحدة السابعة

س١: اذكر ثلاثة من الأدوار الجديدة للفلسفة الإسلامية الحديثة.

س٢: ما ضرورة تأصيل الاتجاه العقلي في التفكير بالنسبة للمجتمعات المعاصرة.

س٣: أكمل ما يأتي:

- ألف الشيخ مصطفى عبد الرازق أول كتاب منهجي في الفلسفة الإسلامية بعنوان........
- واجه رواد الفلسفة الإسلامية المحدثون أمثال ....،....،.... الحملة التي أثارها الغربيون ضد الإسلام.
- من المشكلات الحقيقية في المجتمعات المعاصرة ......، ..... ،.....، ......

خـــاتمة

لقد مضى الزمن الذي كان المسلمون يعيشون فيه منعزلين عن بقية أنحاء العالم، مكتفين بما ورثوه عن أجدادهم العظام واتسعت دوائر المعرفة اتساعا لم يشهده العالم من قبل، وأصبحت وسائلها وأجهزتها في متناول الجميع، وجعل الإعلام المعاصر من العالم قرية صغيرة، بمعنى أن أي حدث يقع في أي جزء منه يعرف بل ويشاهد علي الفور في أي مكان آخر. وقد كان المأمول أن تؤدي هذه التطورات مجتمعة إلي مزيد من التعارف بين الشعوب، وتهدئة المشاعر المتنافرة بين المختلفين، لكنها مع الأسف لم تؤدِّ إلى النتيجة المرجوة، لأن عوامل الفرقة والاختلاف، التي يقف وراءها التعصب ومحاولات السيطرة والإخضاع ما زالت موجودة بل وفاعلة وتكاد تهدد بحرب عالمية ثالثة. وهنا لا بد أن يمسك كل ما هو بشعلته لكي يزيح بها ظلام النفق الذي تسير فيه الإنسانية. وفي تصوري، بل في يقيني، أن الفلسفة الإسلامية بمفهومها الجديد، الذي طرحته باختصار في هذا البحث، وبتوجهاتها الستة التي حددتها، يمكنها أن تكون واحدة من قوي التنوير الحقيقي في عالمنا المعاصر.

التطبيقات

أسئلة على الوحدة الأولى

س١: بعد دراستك لبعض تعريفات الفلسفة التي وضعها الفلاسفة ومؤرخو الفلسفة، لخِّص معاني كلمة «الفلسفة» واستعمالاتها عند اليونانيين .

س٢: تحدَّث - بإيجاز - عن تقسيم أرسطو للعلوم مع إبداء رأيك في هذا التقسيم.

س٣: اذكر خصائص الموقف الفلسفي ثم فصِّل القول في اثنتين منها.

س٤: حاول الكندي أن يبين في تعريفاته للفلسفة أنه لا تناقض بين الفلسفة والدين، اشرح ذلك مع بيان أثر الفلسفة اليونانية في تعريفه للفلسفة .

س٥: «الفلسفة أم العلوم» اشرح هذه العبارة في ضوء ما درست من تعريفات للفلسفة .

س٦: تحدث بإيجاز عن أهمية الفلسفة عند المؤيدين لها ومبينًا موقف المعارضين منها.

إجابات بعض أسئلة الوحدة الأولى

ج١: عُرِّفت الفلسفة بتعريفات عديدة، ومن ثم فإننا سنذكر نماذج لهذه التعريفات فيما يلي:

«لفظ «فلسفة» مأخوذ من اللغة اليونانية، والكلمة مركبة من مقطعين هما:

فيلو: Philo بمعنى محبة، وسوفيا: Sophia بمعنى حكمة .. وعلى ذلك فإن معنى كلمة فلسفة Philosophy هو **محبة الحكمة**.

ويقال إن فيثاغورث هو أول من ذكر هذا التعريف، بينما شكك بعض دارسي الفلسفة في أن يكون فيثاغورث (٥٧٢-٤٩٧ ق.م) هو الذي قال هذا لِما عُرِف عنه من الادِّعاء والغرور والتجافي عن التواضع، ورجَّح هؤلاء أن يكون سقراط (٤٧٠-٣٩٩ ق.م) هو أول من استخدمها. وعلى كل حال فإن أفلاطون يستخدم كلمة فلسفة في محاوراته المعروفة ليميِّز **«حب الحكمة» عند سقراط من ادعاء الحكمة عند السوفسطائيين.**

وعلى كل حال، فإن استخدام لفظ (فلسفة) قد شاع بعد نهاية القرن السادس قبل ميلاد المسيح عليه السلام - في الحياة الفكرية اليونانية - وكان يعني: الرغبة في المعرفة والتفكير العميق، والتزود بوجهات النظر القائمة على الأصالة، والتأمل فيما يتعلق بمشاكل الحياة بصفة عامة.

ونلاحظ أن أفلاطون قد وسَّع مفهوم هذه الكلمة، فهي عنده: كسب المعرفة بشكل عام. والفيلسوف عنده هو: الشخص الذي يهدف إلى للوصول إلى معرفة حقائق الأشياء.

أما أرسطو(٣٨٤-٣٢٢ ق.م) فقد عرف الفلسفة تعريفات عدة، لعل أهمها هو أن الفلسفة هي: «علم العلل البعيدة والمبادئ الأولى». وهي: «علم الوجود بما هو موجود».

ولقد كان لتعريف أرسطو هذا صدى لدى المدارس الفلسفية اللاحقة على المدرسة المشَّائية، فالمدرسة الرواقية والأبيقورية والأكاديمية الجديدة، وكذلك الحال في الفلسفة الوسيطة في الغرب النصراني والشرق الإسلامي.

ونستطيع أن نلخص معاني كلمة (فلسفة) واستعمالاتها عند اليونانيين فيما يلي:

١- استعملت الكلمة لدى قدماء اليونانيين وكانت تدل على معنى عام كل العموم؛ إذ كانت تعني كل معرفة محضة لا تتوخى أية غاية عملية، أو أية فائدة مادية، فكانت تشير إلى حب **الاستطلاع عامة، أو كانت تعني كل جهد يقوم به العقل في سبيل تزويد صاحبه بالمعارف الجديدة. وهكذا كانت الفلسفة مرادفة للعلم**، والعلم هنا هو ما يعارض الفن (الصناعة) .

٢- وقد فهم فلاسفة اليونان الطبيعيون الفلسفة على أنها بحث «**عن متجهة نحو فهم العالم الخارجي**، أي محاولة التعرف على (نشأة الكون) و(رد الكثرة إلى الوحدة) أي فلسفتهم كانت كونية محض (كوسمولوجية).

٣- ثم جاء السوفسطائيون فاحترفوا الجدل والخطابة، وجعلوا من الفلسفة نوعًا من التلاعب اللفظي الذي يعين صاحبه على تأييد القول الواحد ونقيضه على السواء ..، ولم تلبث هذه النزعة الجدلية الشكية أن تطرقت إلى الفلسفة على يد (بروتاجوراس) (وجورجياس)، فشاع القول بالنسبية، وفقد الكثيرون إيمانهم بالحقائق المطلقة، وأصبح هدف الفلسفة هو الجدل لمجرد الجدل، لا لطلب الحق أو إضافة اليقين.

٤- ثم ظهر سقراط فأحدث ثورة كبرى في نطاق الفلسفة، إذ وجه الدراسات الفلسفية وجهة جديدة حين انصرف عن دراسة الطبيعة والبحث عن العناصر من أجل الانهماك في دراسة الإنسان ... وقد وصف شيشرون سقراط - من أجل هذا - بأنه أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، وأدخلها في صميم المدن والبيوت.. معنى هذا أن سقراط قد

حول الفلسفة إلى دراسة النفس والأخلاق والعقل والسياسة، بدلا من الاقتصار على البحث في الفلك والطبيعة والعناصر، كما قدم للفلسفة جوابين ثابتين لسؤالين عالجا مشكلتين من أكثر المشاكل الفلسفية تعقيدًا؛ وهما: ما هي الفضيلة؟ وما هي أفضل الدول؟

وهو قد حرص على ترسيخ مكانة العقل، والعمل على الوصول إلى الأفكار العامة أو المدركات الكلية.

٥- وجاء أفلاطون فسار على نهج أستاذه سقراط، وجعل من **معرفة الذات أهم نقطة في كل بحث فلسفي**، ولكنه لم يلبث أن أرجع الفلسفة إلى طابعها العام؛ إذ جعلها تستوعب موضوعات الطبيعة **والنفس والأخلاق وما وراء الطبيعة .. إلخ.**

لقد اهتم أفلاطون بدراسة المشكلات النظرية والعملية التي تنطوي عليها الحياة البشرية، ولكنه لم يغفل مع ذلك مسائل الطبيعة، والعناصر الكونية، والمبادئ الميتافيزيقية.

وإن كانت الفلسفة عند أفلاطون قد أصبحت هي **اكتساب العلم – فإن موضوع العلم عنده هو الوجود الحقيقي الثابت الضروري، لا الأشياء المحسوسة التي لا تكف عن التغيُّر، ولا تنطوي على أية حقيقة أو ثبات.**

كما أنه يفرق بين المعرفة والظن، فيقول: إن العلم الحقيقي هو المعرفة بالمُثل أو الماهيات.

وقد اكتسبت الفلسفة على يد أفلاطون **صبغة ميتافيزيقية فأصبحت تعلو على كل من علم الطبيعة وعلم الأخلاق ...** ومما يشار إليه أن أفلاطون نفسه لم يستخدم كلمة **ميتافيزيقية** للإشارة إلى مشاكل ما وراء الطبيعة.

٦- أما أرسطو فيستخدم (الفلسفة) بمعنى **مرادف للعلم**، أي أنه جعلها **وعاء جامعًا للمعرفة الإنسانية.**

ج٢: لقد عرف أرسطو الفلسفة بمعنى مرادف للعلم، ثم قسم العلم أو الفلسفة إلى قسمين كبيرين يضم كل واحد منهما مجموعة من العلوم.

فالقسم الأول: هو العلم النظري، هو يصفه بأنه نظري؛ لأن الغاية المقصودة منه هي المعرفة ذاتها بقطع النظر عن أي غرض تطبيقي عملي.

وينقسم هذا العلم إلى فروع ثلاثة يتخصص كل واحد منها في دراسة مجموعة من الظواهر المتشابهة. ومن هذه الفروع ما هو أعلى، وما هو أوسط، وما هو أدنى.

وأدنى هذه الفروع هو علم الطبيعيات (الفيزيقا Physics) الذي يدرس الموجودات من حيث كونها متحركة ومحسوسة. ومجال علم الطبيعيات الأمور أو الظواهر المادية.

وأوسط هذه الفروع هو علم الرياضيات الذي يدرس الموجودات من حيث كونها أعدادًا ومقادير (كالهندسة والحساب) وهذا الفرع العلمي - عند أرسطو - وسط بين الماديات والعقليات لأن مبادئه حسية، لكنه يبتعد ويتسامى عن الحسيات كلما أوْغل وتعمق في الدراسات الرياضية التي تميل إلى الاستنباط والتجريد العقلي.

وأعلى هذه الفروع هو علم ما بعد الطبيعة (ميتافيزيقا Mytaphysics) أو علم (الفلسفة الأولى) **الذي يدرس أمورًا عقلية خالصة**.

أما القسم الثاني فهو قسم: العلوم العملية التي أطلق عليها هذه التسمية لأن المعرفة النظرية فيها ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي مقصودة للعمل والتطبيق.

وتنقسم هذه العلوم العملية نفسها إلى قسمين آخرين:

أحدهما : ما يتعلق بتدبير الفعل الإنساني.

وثانيهما : ما يتناول الفعل الإنساني ذاته.

وما يتعلق بتدبير الفعل الإنساني في ذاته فهو يدرس الإنسان الفرد (الأخلاق)، أو الإنسان في الأسرة (تدبير الأسرة) أو الإنسان في المدينة أو

الدولة (تدبير المدينة أو الدولة السياسة).

وما يتعلق بالفعل الإنساني في الأشياء فينصب على الفنون كالرسم والموسيقى والنحت .. إلخ.

- **أما عن رأيي في هذا التقسيم، فإنه يتلخص فيما يلي :**
- إذا كانت الفلسفة **شاملة لهذه العلوم** كلها عند أرسطو فليس معنى ذلك أنه **يجعلها في مرتبة واحدة**، بل إنه يجعل بعضها أفضل من بعض، **فالعلوم النظرية أفضل من العملية**.
- وكذلك فإن العلوم العملية التي تتعلق بالإنسان ذاته أفضل من تلك التي تتعلق بما يصنعه الإنسان.
- إن أعلى العلوم مكانة عند أرسطو علم «الفلسفة الأولى» التي يصفها بـ (الأولى) إشعارًا بسموها وعلو منزلتها.
- وإذا كانت الفلسفة الأولى بهذا الامتياز والعلو عند أرسطو فماذا تدرس الفلسفة الأولى؟
- إنها تدرس «الوجود بما هو موجود».
- هذه عبارة غامضة فماذا تعني عبارة «الوجود بما هو موجود».

- أي أنها لا تدرس الوجود من زاوية خاصة محددة معينة كما يفعل غيرها من العلوم مثل (الاقتصاد) الذي يدرس الظواهر الاقتصادية والتجارية وأحوال السوق والتوزيع والاستهلاك والإنتاج والفائض والعرض والطلب .. إلخ، أو (علم الصحة) الذي يدرس ما يتعلق بالصحة والمرض..

- يعني أن الفلسفة الأولى تدرس الوجود بصفة عامة، كلية لا جزئية محدودة، وهي تدرس العلل الأولى أو الأسباب القصوى للموجودات.
- لذلك فهي تدرس ما يتعلق بالله - عز وجل- الذي يسميه أرسطو «السبب الأول» أو «العلة الأولى»، ومن ثم فإن أرسطو يطلق على (الفلسفة الأولى) اسم (العلم الإلهي).

- ومن موضوعات الفلسفة الأولى كذلك: **دراسة مبادئ العلوم الأخرى**، كالطبيعيات والرياضيات والبرهنة على صحتها.
- ويصف أرسطو الفلسفة الأولى بأنها: «العلم بالأشياء العليا، وأنها قابضة على ناصية جميع العلوم».
- لقد كان لهذا التقسيم الذي وضعه أرسطو للعلم أثر كبير في الفلاسفة الذين جاءوا بعده.
- كما أن الفلاسفة الإسلاميين قد تأثروا به إلى حد بعيد، فنحن نجده عند الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد وغيرهم. وإنْ كان بعض فلاسفة الإسلام كابن سينا وابن رشد يطلقون على الفلسفة اسم: الحكمة.
- لا نجد في تقسيم أرسطو للعلوم أثرًا للمنطق، والمنطق ينسب عادة إلى أرسطو، فيقال «المنطق الأرسطي».
- ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أن أرسطو كان مقتنعًا بأن المنطق مهمته **«دراسة قوانين الفكر بصفة عامة، ووضع قواعد الاستدلال» وهذه صالحة للتطبيق على جميع العلوم، ومن ثم كان المنطق بمثابة الآلة أو المقدمة للعلوم، وبناءً على ذلك فهو ليس داخلاً في العلوم، وإنما هو مقدمة ووسيلة وآلة تنظم طريق الوصول إلى العلوم ... فهو يُدرس قبل دراسة سائر العلوم ليمكن الاستعانة به في البرهنة والاستدلال.**
- وليس معنى عدم إدراج أرسطو للمنطق ضمن تقسيمه أو ضمن خريطته التي وضعها للعلوم أنه يقلل من شأنه ويدني من منزلته .. لا، بل إنَّه يرفع شأن المنطق كثيرًا جدًّا.
- وقد وجدنا صدى نظرة أرسطو إلى المنطق لدى ابن سينا والفارابي من بين فلاسفة الإسلاميين.
- وبعد أرسطو ظهرت عدة مدارس فلسفية يونانية منها **«الرواقية»** و(الأبيقورية) وظل مفهوم الفلسفة عندهم هو: **دراسة كُنْه الأشياء والنَّفاذ إلى جوهرها والكشف عن حقيقتها، لكنهم أضافوا إلى ذلك صبغةً**

أخلاقية عملية بارزة.

- فإن هاتين المدرستين (الرواقية) و (الأبيقورية) قد وجهتا الفلسفة وجهة عملية. حتى أن أبيقور قد انتقص من قدر النظر العقلي المجرد .. واحتقر علومًا نظرية مثل الفلك والرياضة بحجة أنها لا تنطوي على منفعة مباشرة.
- ثم اختلطت الفلسفة اليونانية بالفكر الشرقي بخصائصه الروحية والعملية المميِّزة له. فظهرت مدارس تجمع بين الفكر اليوناني والشرقي مما مثل مدرسة الإسكندرية.. الأفلاطونية المحدثة.

ج٣: اختلف الباحثون حول تحديد تلك السمات والخصائص، بل إنهم اختلفوا في شروط إطلاق كلمة فيلسوف على شخص ما، وبالتالي فإنهم اختلفوا في تحديد سمات الموقف الفلسفي، لكن هناك نقطة اتصال بين أكثر هؤلاء الفلاسفة، فمن هذه الخصائص:

١- **الدهشة والحيرة والقلق :** يقول أرسطو طاليس : «إن الدهشة أول باعث على الفلسفة، فالفلسفة تبدأ بالقلق الذي يعتري الإنسان حين تصادقه ظاهرة تتطلب تفسيرًا، وتصدر عن الحيرة التي تستولي عليه حين يجد مشكلة تنتظر حلا، وتنشأ عن الدهشة التي تنتابه عند الشروع في التفكير، وتغريه بحب الاستطلاع .. إن وجود مشكلة تتطلب حلاً كفيلاً بإثارة القلق Trouble والحيرة Perplexity والدهشة Wonder وحب الاستطلاع في نفس الفيلسوف.

إن الفلسفة تبدأ بالدهشة كما قال أفلاطون وأرسطو ، وهي قادرة على أن تتخيل كل شيء مختلفًا عما هو عليه، فهي ترى المألوف كما لو كان غريبًا، والغريب كما لو كان مألوفًا.

إن لدى الفيلسوف الحق **حساسيةً عقلية مرهفة** بالنسبة إلى ما يراه في الآفاق والأنفس من مظاهر وعلاقات .. **وإن ذهنه غير مصاب بالبلادة والكسل**

والاسترخاء والميل إلى الراحة والدعة.

٢- **التساؤل:** إن الفيلسوف رجل كثير التساؤل .. يتفنَّن في طرح علامات الاستفهام .. ويتساءل عن موضوعات مختلفة، وقضايا كثيرة جدًّا بعضها مما يراه الناس واضحًا بذاته، أو مما يعتقده الناس اعتقادًا ثابتًا .. يتساءل عن : المصدر. والمصير.. والوجود .. والعدم. ويتساءل : ما هي الأفكار ؟ وما هي الأشياء ؟ وكيف يكون الاتصال بينهما؟ ماذا نعني بلفظ الحقيقة؟ أهناك مادة مشتركة تصنع منها جميع الوقائع؟ كيف كان هناك عالَم؟ وهل كان ممكنًا ألا يكون هناك عالم؟ ما الذي يربط الأشياء جميعًا في عالم واحد؟ هل الوحدة أم التعدد أشد جوهرية؟ هل كل شيء مقدَّر؟ هل أرادتنا حرة؟ هل العالم لا متناهٍ؟ أمْ متناهٍ في جملته؟ هل أجزاؤه متصلة أم أنَّ هنالك فراغًا ؟...إلخ.

٣- **التأمل :** فكثيرًا ما يواجه الإنسان مشكلة، فتثير تلك المشكلة دهشته ... ثم تتلاشى هذه الدهشة وتتبخر سريعًا .. أما الفيلسوف أو (المفكر الحق) فإن هذه الحيرة والدهشة تُسْلمه إلى التفكير العميق الطويل والتأمل الشاق المضني المتواصل اللذيذ العذب في نفس الوقت .. إنه يذوق حلاوة التفكير والتأمل ولذَّتها العقلية التي لا تُبارَى .. وفي نفس الوقت يعاني من مشقتها التي كثيرًا ما تكون على حساب قدراته الجسمية وطاقته البيولوجية.

٤- **الشك :** وهو الشك **الذي يرفع** صاحبه فوق الاعتقاد الساذج والتسليم الموروث السهل .. أو التسليم المتعسف الذي لا يستند إلى تبرير يصل به إلى اليقين البرهاني.

وإن الشك الفلسفي لهو - في حقيقة الأمر - شك منهجي **ينشد الوصول إلى المعرفة الحقة .. واليقين القائم على الحجة والبرهان.**

وإن هذا النوع من الشك المسمَّى الشك المنهجي أو الشك الفلسفي يختلف

تمامًا عن الشك السوفسطائي الذي مثَّله وفصَّله الفيلسوف اليوناني القديم (جورجياس) (٤٨٣ ق.م – ٣٧٥) ..

٥- **التسامح وسَعة الصدر :** إذ لا يكفي في الموقف الفلسفي أن يساور الإنسان شك بصدد معتقداته، بل يقتضي هذا الموقف أن يستقبل معتقدات وآراء ونظريات غيره بالتسامح وسعة الصدر، إنه يصغى لكل رأي، ولا يستخف بفكرة إلا متى وجد من الأسباب ما يبرر استخفافه ، إنه يستجيب لقول القائل: «متى اختلف عاقلان وجد كل منهما ما يتعلمه من صاحبه ، أو يستجيب لقول القائل: رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب» .

فهو لا يستخف برأي الآخرين، وهو يؤمن بأن الاختلاف في الرأي لا يفسد للود قضية، كما أن الفيلسوف أو المفكر الحق يعرف الرجالَ بالحق ، ولا يعرف الحق بالرجال .. أي أنه ينفذ الحكمة القائلة: اعرف الحق أولا تعرف أهله.

٦- **البعد عن الجمود :** فالموقف الفلسفي لا يعرف الجمود والثبات والتحجر على الرأي وإن ثبت خطؤه أو قصوره وعدم كفايته .. لكن صاحب الموقف الفلسفي يميل على الدوام إلى الاسترشاد بما تشير به الخبرة ويمليه العقل.

٧- **التوقف عن إصدار أحكام بلاد دليل :** حيث يتسم الموقف الفلسفي بأنه موقف تعليق مؤقت للحكم بشأن أي موضوع لا يجد دليلاً كافيًا على صحته، ومن هنا ربما وجدت الكثيرين من الناس يدلون بالحكم في مسألة ما ، على حين يتوقف الفيلسوف عن النطق بالحكم؛ لأنه يرى أن الأسباب غير كافية لتبرير الحكم، رغم كفايتها عند غيره من عامة الناس، وهذا قد يظهر الفيلسوف بالتعالي أو الانعزال أو المخالفة .. بينما هو موقف طبيعي جدًّا وعقلاني من سُداه إلى لُحْمته .. وقد وجَّهَنا القرآن الكريم إلى ذلك ، قال الحكيم العليم سبحانه :﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ

إِنَّ ٱلسَّمۡعَ وَٱلۡبَصَرَ وَٱلۡفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنۡهُ مَسۡـُٔولٗا ﴾

٨- **عدم التأثر بالانفعال والعواطف في إصدار الأحكام :** فالفيلسوف يتميز بتفكيره الهادئ المتزن ؛ إذ إنه كفيلسوف يرتفع فوق مؤثرات الحب أو البغض، ولا تثنيه الرغبة أو الرهبة .. إنَّه ينشد الفهم والإدراك ، وغايته الأسمى أن يعلي صوت العقل، وأن يخمد صوت العاطفة .

- وإذا أردنا أن نلخص هذه السمات أو الخصائص في كلمات وجيزة قلنا إنها:
- الدهشة والحيرة والقلق.
- التساؤل .
- التأمل والتفكير العميق والمثابرة على ذلك .
- الشك والارتياب .
- النقد وعدم التسليم دون حجج مقنعة .
- الحرية العقلية والاستقلال الفكري .
- الحيدة والنزاهة والميل إلى الموضوعية .
- السماحة والبعد عن التعصب .
- الميل إلى تحليل المسائل ثم تركيبها .
- الشجاعة الأدبية في اتخاذ الموقف أو إبداء الرأي .

ج٤: لم يعرف المسلمون الفلسفة في عصورهم المبكرة، وقد كان للترجمة من الثقافات الأخرى وبخاصة اليونانية أثر كبير في نشأة تلك الفلسفة لدى المسلمين، وأزهى تلك العصور هو عهد المأمون العباسي المتوفى سنة ٢١٨هـ، وبعد عصر المأمون بقليل أخذت طائفة جديدة في الظهور تحت اسم «الفلاسفة».

وكان أول هؤلاء ظهورًا هو الفيلسوف «الكندي» الذي يوصف بأنه (فيلسوف العرب) وقد تُوفي في القرن الثالث الهجري.

وقد كان على الكندي أول الفلاسفة المسلمين أن يعرِّف المسلمين بالفلسفة على نحو يقربها إليهم، ويدفع عنها الاتهام الذي وجهه بعض العلماء المعاصرين إليها . وكانت تعريفات الكندي للفلسفة متنوعة متعددة.

(أ) يعرف الكندي الفلسفة فيقول: إنها التشبُّه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان:

ويشرح الكندي ذلك فيقول: إن الله تعالى هو مصدر الفضائل ومنبع الكمال، والفيلسوف هو ذلك الشخص الذي يجعل تلك الفضائل والكمالات الإلهية بمثابة مثل عليا يبذل أقصى الجهد في محاولة التشبه بها والاقتراب منها، ويؤدي به هذا التشبه لأن يكون كامل الفضيلة.

أي أن الفلسفة هنا تعمل على تنمية وتثبيت الفضائل الخلقية في الإنسان، وطريق الفضيلة هو طريق السعادة ولا ريب.

(ب) كما يعرف الكندي الفلسفة بأنها: «صناعة الصناعات وحكمة الحكم»، وهذا فيه موافقة لتعريف أرسطو الذي ذهب فيه إلى أن الفلسفة هي وعاء العلوم وأمها ومعدنها.

ويعرف الكندي الفلسفة بأنها: «معرفة الإنسان نفسه» وهو يصف تعريفه هذا بأنه قول شريف النهاية بعيد الغور؛ لأن معرفة النفس ليست نهاية المطاف أو الغاية، بل إنها الوسيلة إلى معرفة العالم الأكبر، أي المعرفة بالطبيعة والكون الذي يوجد فيه الإنسان ولا تتوقف المعرفة عند هذا الحد، وإنما ترتقي من معرفة العالم إلى معرفة خالقه.

وقد جعل الله النفس الإنسانية أمرًا يمكن أن يستدل به على وجود الله تعالى، فالنفس هي المبدأ أو القوة التي يرتبط بها وجود الجسد وقيامه بوظائفه الحيوية

من حركة وإحساس ونمو وتذكر وتخيل ومعرفة، ونحن نستدل بوجود هذه الوظائف كلها على وجود هذه القوة أو هذا المبدأ الروحي الذي يقوم بتدبير أمر البدن، وإن لم يكن من طبيعته، فإنه يمكن الاستدلال بذلك على وجود الله تعالى، فهو الذي يدبر أمر العالم وإنْ لم يكن من طبيعة هذا العالم المادي لأن الله تعالى لا تدركه الحواس.

وتعريف الكندي هذا يتضمن جانبًا معرفيًّا.

(جـ) ويتحدث الكندي عن «الفلسفة الأولى» ويعلي من شأنها كما فعل أرسطو من قبل.

يذكر أن جوهر الفلسفة هو: علم الأشياء الأبدية الكلية بحقائقها وعللها بقدر طاقة الإنسان .. فالفلسفة إذن تهتم بالعلل والأسباب، والعلم بالعلل أشرف من العلم بالمعلولات، وما دام الله هو السبب الأول للأسباب كلها، فإن الفيلسوف الكامل التام هو الذي يسعى إلى معرفة الله وما يتعلق بالألوهية من صفات الكمال.

ونلاحظ هنا أن الكندي يهتم بإبراز مسألة أنه لا تناقض بين الفلسفة والدين، وهذا الجهد في التوفيق بين الفلسفة والدين كان الكندي أول من بذله من الفلاسفة الإسلاميين واحتذى حذوه من جاء بعده من فلاسفة الإسلام.

فالفلسفة - عند الكندي - هي علم الأشياء بحقائقها، ويدخل في هذا العلم كما يقول الكندي: «علم الربوبية، علم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه».

وهذه الأمور من أهم ما جاءت الرسل والأنبياء لإظهارها والدعوة إليها لأنهم إنما جاءوا بالدعوة إلى العقائد الصحيحة التي تتعلق بوجود الله تعالى ووحدانيته وكماله، والدعوة على الفضائل الأخلاقية الرفيعة . فإذا كانت الفلسفة الحقة تدعو إلى هذه الأمور أيضًا فلا مجال - إذن - للقول بوجود تعارض بين الدين والفلسفة.

ولم يكن الكندي هو الفيلسوف الإسلامي الوحيد الذي ذهب هذا المذهب، بل إننا نجد أن الذين جاءوا بعده من الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا وابن

رشد قد فعلوا مثله، وقالوا بمثل قوله.

وإن محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين كانت الشغل الشاغل كذلك لفلاسفة العصور الوسطى في الغرب النصراني ...ولذلك قام كثير من الفلاسفة المؤمنين بالديانة النصرانية - في العصور الوسطى بمهمة الدفاع عن عقيدتهم والبرهنة على صحتها، وجعلوا ذلك من أقدس مهام الفلسفة وأجلِّها، والفلسفة عندهم خادمة للاهوت ، أي العقيدة النصرانية.

وهكذا يتضح لنا أن الفلسفة في العصور الوسطى في الغرب النَّصراني، وعند فلاسفة المسلمين قد اتسع مفهومها وازدادت مهامها، إذْ أضيفت إليها مهمة خدمة العقيدة الدينية والدفاع عنها.

أسئلة الوحدة الثانية

المجموعة الأولى : أسئلة نظرية مجاب عنها:

س١: ما المراد بعلاقات الفلسفة؟

جـ١: المراد بعلاقات الفلسفة هو إلقاء الضوء على الروابط التي تحدد علاقة الفلسفة باعتبارها كيانًا مستقلاً بغيرها من الكيانات، ويظهر في هذا الصدد أمران لا يمكن للباحث إلا أن يركز عليهما لخصوبة العلاقة بين كل منهما وبين الفلسفة، وهما: الدين، والعلم.

س٢: حدد مفهومًا كاملا للدين مبينًا بعض القصور في تعريفاته.

جـ٢: حاول بعض الباحثين تقديم تعريف للدين لكن اتصف كثير من هذه التعريفات بالقصور، وبخاصة تلك التعريفات التي قدمها فلاسفة الغرب، حيث ركزت على جانب أو أكثر من جوانب الدين وأغفلت بقية الجوانب التي تمثل أهمية بالغة بالنسبة للدين، وتعد من مقوماته بمعناه الصحيح.

فقد عرفه بعضهم بأنه "هو التأمل الصامت والسيطرة التامة على البدن لنيل السكينة النفسية والوصول إلى جوهر النفس المطلق اللامحدود". وهذا التعريف يركز على الجانب المعرفي الروحي، ويتفق مع بعض الديانات والمذاهب التي تبالغ في إيذاء البدن باعتباره ممثلا للمادة والشهوة، وأيضًا فإن هذا التعريف يتسم بالإنسانية بعيدًا عن الإيمان بالإله وما يستتبع ذلك من تحديد علاقة الإنسان بربه، سواء في الجانب التعبدي أو في الجانب التشريعي.

وعرفه بعضهم بقولهم: "إن الدين هو الشعور باعتمادنا الكلى على شيء يحددنا ولا نستطيع أن نحدده بالمثل" وهو تعريف ينظر إلى الوعي أو الشعور على أنه العنصر الجوهري في الدين، ولا شك في أن الإحساس بالاعتماد على قوة عليا مهيمنة يمثل جانبًا من جوانب الدين، لكنه لا يمثل كل الجوانب.

ويقدم جون استوارت مل تعريفًا آخر وهو "إن الدين هو في جوهره الاتجاه القوى المتحمس للعواطف والرغبات نحو غرض مثالي يعرف كأسمى ما يكون يفوق كل الأهداف الأنانية للرغبة"، ويبدو في هذا التعريف التركيز القوى على الجانب العاطفي أو الشعوري ويركز على العنصر الذاتي الفعال للدين كما أن الهدف المثالي في هذا التعريف يتجه إليه المتدين بكل قوة، ولكن الهدف فيه غير محدد، وموضوع الدين غائب، والتعريف لا ينص على فكرة الإلوهية التي هي قوام كل دين وأساس كل تدين.

وهناك محاولات في إطار الفكر الإسلامي لتحديد مفهوم الدين ووضع تعريف يعد أشملها وأكثرها وفاء لمتطلبات الدين، وهو ما قدمه الدكتور محمد عبد الله دراز، حديث عرف الدين في جانبه الاعتقادي بأنه "هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة"، وفي جانبه الخارجي بأنه "هو جملة النواميس للنظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجمة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها".

والحق أن مفهوم الدين - في التصور الإسلامي- يتمثل في أنه منهج إلهي رشيد ارتضاه الله تعالى لعباده لتحقيق السعادة لهم في الدنيا والآخرة، وهذا المنهج يقوم على حقيقتين هما: العقيدة والشريعة، وهاتان الحقيقتان يندرج تحتهما كل ما يحتوى عليه الإسلام من حقائق عليا..

س٣: تحدث عن العلاقة المتبادلة بين الدين والفلسفة، مبينًا رأيك في عملية التوفيق بينهما؟

جـ٣: مرت العلاقة بين الدين والفلسفة تاريخيًا بمراحل متميزة، فبدأت بمرحلة تميز التفكير العقلي (الفلسفة) عن الدين، ومن هذا التمييز ظل هناك نوع من التبعية والموافقة بينهما، وليس أدل على ذلك من توحيد القضايا التي يعني بها كل من الفلسفة والدين، وهي قضايا المصدر والمصير والكون والإنسانية والخلق وغير ذلك.

ثم نشأ نوع من المواجهة بين التفكير الفلسفي من جانب ومعطيات الدين من جانب آخر، فاتخذت الفلسفة موقف الناقد للعقائد الدينية الموروثة، وكان هذا المنحى أوضح ما يكون عند فلاسفة اليونان الأقدمين، وفي هذا العصر اقتصر نقد الفلاسفة للدين الشعبي على ما فيه من أمور لا تتماشي مع العقل ولا تنسجم مع الذوق السليم.

ومن هذا النوع ما فعله الفيلسوف اليوناني (أكسنوفان) مع معاصريه في اعتقادهم، فقد نفي نفياً قاطعا أن يكون الإله ذا أعضاء أو أجزاء أو جوارح، وأكد عدم تماثله مع أحد من خلقه، ومع هذا فإن الاعتماد المطلق على معطيات العقل في تحديد العقيدة الدينية قد أوقعه في مقولة: إن الإله على شكل دائرة، باعتبار أن الدائرة أكمل الأشكال.

والراصد لهذه المرحلة يجد أنها قدمت فائدة لا تنكر للمهتمين بالفكر الفلسفي، والقائمين على أمور الدين معًا، فبالنسبة للفلاسفة تحررت عقولهم من التقليد وأخذوا يبنون لأنفسهم منهجاً خاصاً متخلصاً من القيود كافة، وبالنسبة للدين فقد تخلص من بعض الخرافات التي يحلو للعامة أن يلصقوه بها، أو هكذا كان ينبغي أن يفيد الدين من نقد الفلاسفة والمفكرين لهذه المظاهر فيه.

ثم جاءت مرحلة التوفيق بين الدين والفلسفة، وهي أهم المراحل التي مرت بها علاقة الفلسفة بالدين، وأكثرها انتشارًا، وأثراها نتاجًا، ويكفي أن نعلم أن المحاولات التي قامت بالتوفيق بين الدين والفلسفة لم يخل منها الفكر اليوناني ولا المسيحي ولا اليهودي ولا الإسلامي، وإن اختلفت مناهج كل مدرسة فلسفية في هذا التوفيق.

ويمكن القول بأن هذه المحاولات على كثرتها كان نصيب الفشل أعظم في حقها من نصيب التوفيق، ولعل السبب في ذلك يرجع على تعظيم الفيلسوف لأحد الطرفين على الآخر، واختفاء الروح الموضوعية في هذا المبحث. ولعل من أشهر من حاول أن يوفق بينهما بموضوعية وحياد الفيلسوف المسلم ابن

رشد، ووضع لذلك مصنفاً يحمل عنواناً يدل على ما فيه، وهو كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال".

ينبغي الإشارة هنا إلى أن الفلاسفة الذين انطلقوا في محاولاتهم هذه من منطلقات فلسفية جعلوها ثابتة لا تقبل النقد قد لجأوا في مواجهة بعض النصوص الدينية التي تبدو متعارضة مع هذه المنطلقات إلى مبدأ احتل مكانة عليا في التفكير الديني والفلسفي على حد سواء وهو (التأويل).

وتأتى المرحلة الأخيرة، وهي مرحلة هجوم الفلسفة على الدين، وقد تجلى هذا في موقف كثير من المذاهب الفلسفية المعاصرة في الغرب من الدين حيث طالبوا بإلغائه**!!**، واعتبار أنه مظهر من مظاهر التخلف الحضاري البشري، أو هو مرحلة من مراحل النمو التي مرت بها البشرية وانتهت، وينبغي أن نقضي على ما بقي من آثار هذه المرحلة، وظهر على آثار هذه النزعة مثل الفلسفة الشيوعية، والوضعية المنطقية خاصة كما عرضها (أوجست كونت) و (دور كايم).

وفي هذه المرحلة الأخيرة لم تستطع الفلسفة أن تتخلص تماماً من الدين حيث ظلت موضوعاتها تدور حول موضوعات الدين نفسها، وظلت تزعم أن هدفها وغايتها تحقيق السعادة للإنسانية، وهذه هي نفسها غاية الدين، وإن كان الدين أعلى وأرقي حيث ينشد تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة معًا.

س٤: اذكر أهم نقاط الاتفاق والاختلاف بين الدين والفلسفة.

جـ٤: من الواضح أن البحث في وجوه الاتفاق والاختلاف بين الدين والفلسفة ينبغي أن يسير في إطارين لا يخرج عنهما:

الأول: أن الدين وبخاصة الدين السماوي الذي لا يصيبه تحريف أو تعبث فيه أيدي البشر بالزيادة والنقصان والتبديل، لا يمكن أن تكون الفلسفة نظيراً له أو أن توضع في مقابلة معه بسبب بسيط وهو أن الدين إلهي المصدر، والفلسفة بشرية المصدر.

الثاني: أن المقصود بالفلسفة في هذا المبحث لا يمكن أن يكون ذلك النوع من الفلسفات المادية التي لا تقر بإله، وهي المعروفة بالفلسفة الطبيعية أو بالفلسفة الإلحادية، فليس لهذه الفلسفات من أساس علمي يمكن أن تشترك به مع معطيات الدين - أي دين - في شيء، بل وليس لها ما يتفق مع النظر العقلي الصحيح.

ويمكن تحديد مجالات أربعة يسري البحث فيها عن وجه الاتفاق والاختلاف بين الدين والفلسفة، وهذه المجالات الأربعة هي المنهج، والأسلوب، والموضوع، والغاية.

المنهج: تختلف الفلسفة عن الدين في المنهج الذي يسلكه كل منهما في النظر إلى قضاياها، فبينما يعتمد المنهج الفلسفي أساسًا على المعرفة العقلية المجردة الخالية من كل مؤشر وجداني أو روحي، نجد في الدين بشاشة تخالط القلوب، وتمازج النفوس باعتبار أن الدين حقيقة إيمانية راسخة في القلب، وهي تنسجم مع قوى الإنسان الأخرى عقلية كانت أو بدنية أو غير ذلك.

وبينما يستخدم المنهج الفلسفي العقل كأداة للمعرفة استخدامًا لا يحده شيء، يستخدم المنهج الديني هذا العقل استخداماً يحده احترام المصادر الدينية، ويضبط نشاطه معطيات هذا الدين، وليس هذا معناه أن الدين الصحيح يمكن أن يفرض على العقل قيودًا تمنعه عن ممارسة نشاطه الطبيعي الذي خلق من أجله والذي يفيد في ميدانه كثيرًا، ويمثل العقل في ذلك مثل ميزان الذهب الذي يأتي بأدق النتائج إذا استخدم فيما خلق له، ولكنك مع ذلك لا يمكن أن تطمع في أن تزن به الجبال. فهو عندئذ عاجز ومضطرب.

وهناك نقطة اختلاف أخرى فيما يخص المنهج، وهي أن البحث الفلسفي يبدأ من فراغ ولا يضع لتفكيره مسلمات يبدأ منها، فليس معه سوى منهج عقلي صارم يلتزم بنتائجه دون التسليم بعقائد أو أفكار مسبقة ودون الرغبة في الدفاع عن شيء مما استقر في العقل والوجدان أو هذه شيء مخالف له. أما البحث

الديني فإنه ينطلق من مسلمات دينية راسخة وحقائق مباشرة لا يمكن مخالفتها ولا الخروج عن شيء منها، والجهد كله ينصب على نصرة هذه الآراء والمعتقدات.

ومن هنا نجد أن عالم الدين لا يعد مسألة (وجود الله) مشكلة أو معضلة، لأن ظهور الدين نفسه برهان واقعي على وجود الإله سبحانه وتعالى. أما الفيلسوف فإنه يعد وجود الإله مشكلة عقلية. تتطلب مجهودًا فكريًا متواصلاً لإثبات هذا الوجود أو إنكاره.

الأسلوب : بما أن الدين يتعامل في الإنسان مع عقله ووجدانه معًا بينما تتعامل الفلسفة مع عقله فقط، جاء النص الديني – في الغالب الأعم – مشبعًا بالأفكار العقلية مع استخدام الصيغ الجمالية، والارتكاز على الخيال ومخاطبة الذوق، وخير مثال على ذلك النص القرآني الكريم الذي يعد بحق قمة الروعة الجمالية والبلاغية المؤثرة التي تهتم لجمالها وسحرها الأبدان والأرواح معًا. أما النص الفلسفي فليس من أدواته تلك التعبيرات الجمالية والأساليب الخيالية، ولكنه يعتمد أساسًا على المعنى، فالفلسفة في أسلوبها أقرب ما تكون إلى الرياضة.

وليس ينقض هذه الملاحظة ما لدى بعض الفلاسفة كأفلاطون وهيراقليطس وأشباههما من أساليب تفيض روحًا، لأن مثل هذه النصوص إلى جانب أنها قليلة فإنها لا تمثل اتجاها أو مدرسة أو ظاهرة بقدر ما هي نزعة فردية لا تسري إلى الآخرين.

الموضوع : يشكل موضوع كل من الدين والفلسفة نقطة التقاء وافتراق معًا، لأن هناك قضايا ومشكلات يشترك في بحثها والاهتمام بها الطرفان معًا، ومن هذه القضايا، قضية الإلوهية، أو العلة الأولى، وقضايا الروح والبدن والنفس والأصل والمصير والفناء والخلود ... إلى آخر هذه القضايا.

أما الافتراق فيأتي من أن لكل من الدين والفلسفة قضايا ومشكلات خاصة به لا يعني بها الطرف الآخر، فيهتم الدين بالأحكام التفصيلية التي تتعلق بالتدين بصفة عامة، ويهتم كذلك بالشعائر الدينية والعبادات التي تحكم العلاقة التعبدية بين الإنسان والبارئ عز وجل، وكل ذلك مما لا تلقي الفلسفة له بالاً. فالفلسفة تهتم مثلاً بمسألة (المعرفة) وطبيعتها ووسائلها وأهدافها إلى غير ذلك من المباحث الخاصة بها، والدين لا يعتد كثيرًا بهذه المسألة وتفريعاتها، ويكتفي بما هو نافع من خلال وسائلها المتاحة له كالحواس والعقل والتجربة والحدس.

الغاية : تعد الغاية التي يسعى إلى تحقيقها كل من الفلسفة والدين واحدًا من أهم المرتكزات التي اعتمد عليها هؤلاء العلماء الذين حاولوا في القديم والحديث التوفيق بين الفلسفة والدين، فقد أبرزوا غاية واحدة لكل منهما وهي (تحقيق السعادة، وقرروا أنه مادام الغرض واحدًا) والهدف واحدًا فإن الوسائل المتوخاة للوصول إليه لا تعد فارقًا ذا بال.

ويمكن القول بأن هناك شبه إجماع بين المهتمين بهذه القضية على أن غاية الدين والفلسفة معًا هي تحقيق السعادة للإنسان، ولكن النظر الدقيق في هذه السعادة يؤكد أنها ليست سعادة واحدة إذ إنها تلتقي في شيء وهو كونها سعادة وتفترق في أشياء؛ منها:

أ- أن السعادة التي يسعى الدين لتحقيقها ليست سعادة مادية تقتصر على الدنيا فحسب إنما هي السعادة الكاملة التي يحس بها المؤمن بقلبه المطمئن دائمًا، مهما نزل به من مصائب أو حل به من آفات، وهي أيضًا السعادة الأخروية التي أنعم الله عز وجل بها على هذا العبد المؤمن في جنات النعيم. أما السعادة المنشودة في الفلسفة فهي سعادة دنيوية مرتبطة بالمادة وإشباع متطلبات وحاجات الإنسان المختلفة.

ب-أن السعادة الدينية سعادة عملية تهتم بالجانب السلوكي في الإنسان وتتخذ من حسن الخلق وسيلة لإقرار مبادئ هذه السعادة "إنما بعثت

لأتمم مكارم الأخلاق"، وهي أيضًا – في جانبها الأخروي- تعتمد على الشعائر والعبادات من صوم وصلاة وحج وزكاة وغير ذلك. أما في الفلسفة فإن السعادة نظرية لتتمشي مع الطبيعة العامة للتفكير الفلسفي، ولا يعنى هذا أن الدين لا يهتم بالتنظير، وأن الفلسفة لا تهتم بالتطبيق وإنما يأتي هذا على هامش الاهتمام.

س٥ : اذكر أهم أسباب الاختلاف بين الدين والفلسفة في بعض القضايا.

جـ٥: لعل السبب في اختلاف الفلسفة والدين في بعض القضايا والمشكلات التي يهتم بها كل منهما يرجع في الأساس إلى أمور منها:

١- الفلسفة تمارس نشاطها في جانب من جوانب النفس وهو الجانب العقلي، والدين يستحوذ على النفس جميعها، بمعنى أنه يخاطب الكينونة البشرية من جميع جوانبها، ويتعامل مع بديهية الإنسان وعقله وعاطفته ووجدانه.

٢- اختلاف مصادر المعرفة والثقافة في كل منهما، فالدين أساسه الوحي المعصوم، والوحي لا تقبل تقريراته في قضايا الإلوهية والكون والعالم وغيرها الظن أو الشك، وبالتالي تكون هناك قاعدة صلبة من "اليقين" ينبني عليها الفكر الديني، أما الفلسفة فإنها بشرية المصدر تأخذ تقريراتها في هذه القضايا من بنات أفكار الفيلسوف مؤسس على العقل البشري، وهو قاصر بطبعه إذا تعدى توظيفه إلى ما لم يخلق من أجله، ومن ثم كان كلام الفلسفة في هذه القضايا كلامًا ينبنى على (الظن) والفرق بين الفلسفة والدين في هذه القضايا يعبر عنه خير تعبير الفرق بين (الظن) و(اليقين).

٣- ثبات الدين وكماله ﴿اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي ورَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِينًا﴾. إذا قورن بالفلسفة تبين أن الفلسفة – لأنها

بشرية المصدر - عرضة دائمًا للتطور بالحذف والزيادة والهدم والتقديم والتأخير بينما الدين غير قابل لشيء من هذا كله.

وهذه النقطة جعلت النتاج الفلسفي أكثر مرونة وخصوبة، لأن الأفكار الفلسفية السابقة لا تتمتع بقدسية خاصة تحول دون توحيد النقد لها أو استبدال غيرها بها. أما المبادئ الدينية فإن فيها ثباتًا ورسوخًا وحمى تمنع من إنزال هذه الأمور عليها.

س٦: (ظل الارتباط بين الفلسفة والعلم في المفهوم والمجال والباحثين حتى عصر الازدهار في الحضارة الإسلامية) وضح ذلك بالتفصيل.

جـ٦: من الناحية التاريخية لم تظهر التفرقة الحاسمة بين معنى (العلم) ومعنى (الفلسفة) إلا في العصر الحديث، إذا لم يكن هناك - في القديم - فوارق بين العلوم الطبيعية التي تقوم على المشاهدة والتجربة والعلوم التي تستند على النظر العقلي والتفكير المجرد، حتى يمكن القول بأن دلالة هذين اللفظين قد توحدت حتى مطلع العصر الحديث، حيث بدأ انفصال العلم عن الفلسفة على يد مجموعة من رواد البحث التجريبي الذين ضاقوا ذراعًا بكل تفكير ميتافيزيقي، ونزعوا إلى التفكير العلمي الذي يتبع مناهج البحث التجريبي.

والناظر في دلالة كلمة (فلسفة) في المفهوم الحضاري اليوناني يجد أنهم قصدوا منها كل عمل عقلي علمي منظم يشبع لدى الإنسان حب الاستطلاع والرغبة في المعرفة بالكون والعالم والإنسان، وبهذا المفهوم اشتملت كلمة فلسفة فيما اشتملت على المراد من كل (علم) بالمعنى التجريبي، وعد الفلاسفة العلماء التجريبيين شريحة من شرائح الفلاسفة، واعتبروا العلم التجريبي نشاطًا فلسفيًا، ومن ثم وجدنا كثيرًا من الفلاسفة يشتغلون فيما يشتغلون بالعلم التجريبي كفيثاغورث في الهندسة والرياضة، وأفلاطون في الهندسة، وكان أفلاطون هذا يرى أن العلم بالرياضة أساس لتعلم الفلسفة وهذا يفسر لنا ما نسب إليه أنه كتب على باب أكاديميته العبارة التالية (من لم يكن مهندسًا فلا يدخل علينا).

فإذا ما وصلنا إلى أرسطو وهو أكبر فلاسفة اليونان على الإطلاق وأعظمهم نتاجًا وفكرًا وجدنا أن تراثه الفلسفي الضخم قد تضمن مصنفات مهمة جدًا في شتى أنواع العلوم، فقد كتب أرسطو في الطبيعة، والكون والفساد، وعلم الحيوان، والشعر، والخطابة، وعلم النبات، والسمعيات، ومواقع الرياح، هذا إلى جانب ما كتبه في الفلسفة بالمعنى الدقيق بفروعها المختلفة من منطق وسياسة وأخلاق وميتافيزيقا وغير ذلك.

ولذلك يقول مارتون: "عن استعراض تاريخ فكر أرسطو ليس استعراضًا" لتاريخ الفلسفة فحسب بل هو استعراض لتاريخ العلم أيضًا حتى القرن الثامن عشر على الأقل، وهكذا يمكن القول بأن ما نسيمه الآن بالعلم التجريبي كان في الماضي عنصرًا من عناصر الفلسفة ومبحثًا من مباحث الفيلسوف".

وظل هذا الارتباط بين الفلسفة والعلم في المفهوم والمجال والباحثين حتى عصر الازدهار في الحضارة الإسلامية، وجاء الفلاسفة المسلمون معبرين من خلال تراثهم عن هذا الارتباط، حيث كتبوا في الفلسفة والطب والكيمياء والهندسة، وخير مثال على هذا الفيلسوف الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا المتوفى (٤٢٨هـ) فقد جمع بين الفلسفة والطب والشعر والموسيقي والسياسة والكيمياء والفلك الحساب المنطق والأخلاق".

وقد انتقل هذا الارتباط بين الفلسفة والعلم إلى البيئة الثقافية الغربية عبر قنوات التأثير الإسلامية قبل عصر النهضة الحديثة في أوروبا والغرب، ودافع المؤرخون الغرب عن الارتباط بينهما، واستقر الفهم العربي لمضامينها على أن الفلسفة تشمل المنطق والطبيعة والأخلاق والموسيقي والحساب والهندسة والفلك وغير ذلك ..

س٧: (يمثل الهدف أو الغاية التي يسعى إليها كل من الفلسفة والعلم نقطة التقاء كبرى بين الطرفين) وضح ذلك مبينًا الفرق بين الفلسفة والعلم في وسيلة إدراك الحقيقة والمنهج والغاية؟.

جـ٧: يأتي الهدف أو الغاية التي يسعى إليها كل من الفلسفة والعلم ممثلة لنقطة التقاء كبرى بين الطرفين، لأن كليهما يسعى إلى إدراك الحقيقة وكشف الغامض وحل المشكلات وتفسير المعضلات، وإن كان موضوع هذه الحقيقة يختلف بحسب اختلاف موضوع العلمين. وهذا ما يمكن بيانه من خلال عرض الفرق بين الفلسفة والعلم كما يأتي:

١- الاختلاف في الموضوع: فموضوع الفلسفة هو البحث في الوجود الكلي بنظرة عامة للكون والحياة، والاهتمام بمبادئ هذا الكون وما فيه من مفهومات كالعلة والزمان والحركة، والبحث في وجود الله، ووجود الإنسان وطبيعته وعلاقاته ومشكلاته، والعمل على تكوين مذهب متكامل متناسق من هذه الأشياء كلها. أما موضوع العلم فهو الوجود الجزئي، والنظر إلى مكونات هذا الوجود ويتخذه موضوعًا له، فيحاول الكشف عن أسراره وبيان القوانين التي تحكمه والمنهج الصحيح في التعامل معه، فعلم الحيوان مثلا يقتطع الحيوان كجزء من الوجود الطبيعي ليكون مجالاً له، وعلم النبات يقتطع النبات، وعلم (الجيولوجيا) يتخذ من طبقات الأرض موضوعًا له وهكذا.

إن الفلسفة لا تبدأ من حيث ينتهي العلم كما يرى بعض الباحثين الذين يصورون - الفلسفة على أنها تأخذ نتائج العلم، وتكون منها نسقًا عقليًا يسمى فلسفة، فليس هذا صحيحا، ولكن الصحيح أن الفلسفة مختلفة عن العلم في نقطة البداية، فبينما تبدأ الفلسفة بالنظرة الكلية الشاملة للكون والإنسان، يبدأ العلم بنظرة جزئية. فالاختلاف إذن في موقع العمل، فكلما اتجهت الفلسفة نحو الكلية فإن ذلك أدخل لها في باب التفلسف، وكلما تعمق العلم في الجزئية فإن ذلك أدخل له في باب العلم بالمعنى الدقيق، فنقطة البدء الفلسفية إذن مستقلة خاصة بها.

٢- الاختلاف في الذاتية والموضوعية: بداية لا بد أن تعرف أن العلم يسقط الباحث باعتبار إنسانيته من حسابه، وذلك لأن العلم يقوم على حقائق مجردة مادية لا ارتباط لها بذات الإنسان ولا بنفسه أو حسه ووجدانه، فهو - أي العالم - يتعامل مع مفردات هذا الكون الصماء التي لا نزوع لها نحو فكر أو اعتقاد، والعالم ما هو إلا أداة للكشف، وإزاحة العوائق أمام المادة لتعبر عما في داخلها من حقائق وصفات وأسرار، فليس العالم إلا وسيلة تعين الطبيعة على الإفصاح، وهو وسيلة أيضًا يوصل إلينا ما أفصحت عنه هذه الطبيعة. إذن فإنسانية العالم ليست عاملاً مؤثرًا في نتائج بحثه.

أما الفيلسوف فإن ذاته وانطباعاته وتأملاته الذاتية وتوجهاته النفسية والثقافية وغير ذلك يؤثر كله على نتائج بحثه، وليس هذا معناه أن الفيلسوف يدخل في بحثه الانطباعات العفوية الارتجالية في مذهبه الفلسفي، بل لأن في طبيعة المشكلات التي يتأملها ما يجعله غير قادر على التخلص تمامًا من الرؤية الإنسانية، وذلك أن معظم المشكلات التي تقع تحت تأمله وتعتبر مشكلات وثيقة الصلة بالإنسان باعتباره إنسانًا لا باعتباره مجرد كائن أو ظاهرة كونية مثل سائر الظواهر الطبيعية.

معنى ذلك أن الفيلسوف يقف بين طرفين: ذاته من جهة ، والكون من جهة أخرى ينتقل في هذا الموقف من العالم الخارجي (الكون) إلى عالمه الداخلي (الذات) فيعمل فكره في ضوء تأثيرات هذه الذات ثم يسلط ما يراه على العالم الخارجي مرة أخرى. أما العالم الطبيعي فإنه يقف أمام طريق واحد وهو (الكون) ينتقل إزاء هذا الطرف من موضوع إلى موضوع في خط واحد دون ردة نحو ذاته، ويتقدم في بحثه من ظاهرة إلى أخرى مكونًا بذلك صرحًا علميًا في ميدان تخصصه.

٣- الاختلاف في المنهج: فمن المقرر أن المنهج الذي يعتمد عليه البحث الفلسفي منهج عقلي وأن البراهين التي يستند إليها الفيلسوف براهين عقلية منطقية يمكن أن تسلم بها العقول كلها، بينما يعتمد العلم على المنهج التجريبي، فقوامه التجربة والملاحظة ورصد نتائج التجارب وتسجيلها، وإجراء نوع من الاستقراء العلمي على الظاهرة موضوع البحث.

ولا يعتبر ظهور بعض الخطوات في المنهج العلمي تعتمد على الاستدلال العلمي وظهور بعض المدارس الفلسفية يعتمد في فلسفتها على بعض عناصر المنهج العلمي كالاستقراء، لا يعتبر هذا سمة عامة تحكم هذين المنهجين، وإنما هي أشياء ثانوية بالنسبة لكل علم، ويبقى في النهاية أن منهج الفلسفة عقلي ومنهج العلم تجريبي.

٤- الاختلاف في الغاية القريبة: فالعلم يهدف إلى الكشف عن الأسباب أو العلل القريبة للظواهر والموجودات الحسية على حين تبحث الفلسفة عن العلل البعيدة أو العلل الأولى لهذه الظواهر( ). ولذلك فإن العالم كلما كان مجال بحثه محددًا ومحصورًا حصرًا دقيقًا كانت فرصة النجاح والوصول إلى نتائج إيجابية متاحة بدرجة أكبر.

إن هذا يفسر الموقف العلمي تمامًا ويبرر وقوفه عند الأسباب المباشرة التي تحيط بالظاهرة موضوع البحث دون التوغل فيما وراء ذلك، ولأن العالم يستوثق من نتائجه بإجراء التجارب عليها ليصل منها إلى اليقين فإن الأسباب والعلل البعيدة الشاربة في البعد يستحيل إجراء التجارب عليها للتحقيق من صدقها.

ولذلك فإن الفيلسوف بمنهجه العقلي البعيد عن التجربة هو المعني بالبحث في هذه الأسباب والعلل البعيدة، فغاية الفيلسوف هي التوغل والتعمق ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وذلك لكي يصل بالتأمل – لا بالتجربة – إلى أقصى ما يمكن

أن يصل إليه النظر والتأمل، ولذلك يقول ديكارت: "إن الفلسفة هي البحث عن العلل الأولى والمبادئ الصحيحة التي يمكن أن تستنبط منها علل كل ما نعرفه إن الفلسفة تبحث عن المبدأ الأول الذي صدرت عنه جميع الموجودات، ومن ثم عرفت الفلسفة بأنها علم العلل البعيدة".

س٨ : تحدث عن أهم نقاط الاتفاق بين الفلسفة والعلم.

جـ٨ : هناك وجوه للاتفاق يلتقي فيها العلم مع الفلسفة، وأهم هذه الوجوه هي :

١ـ التنظيم : فهي سمة مشتركة بين العلم والفلسفة، فإن العلم لا بد أن يكون مبنيًا بناءً منظمًا متسقًا تؤدي كل خطوة في تحليل الظاهرة إلى الخطوة التالية لها، فالعالم يحدد لنفسه مسارًا، ويضع لنفسه منهجًا في سيره خلال بحثه، ولا يترك الكم المعرفي المتوافر لديه يتفاعل بعضه مع بعض دون ضوابط. والفيلسوف كذلك - بالرغم من الطبيعة الفضفاضة لما ينتجه من آراء - إلا أنه يسوق الأفكار في نسق عقلي محكم، وتفكير واعٍ منظم وبرهنة عقلية مستنيرة.

إن الفلسفة هي المعنية بالنظر في نظام الكون المتسق المحكم في جملته وتفصيله، والذي يؤدى فيه كل جزء منه وظيفة محددة ومقصودة، وتؤدي معناها داخل إطار الكل المنظم الذي يسير بأكمله نحو تحقيق غايات مقصودة ومحددة، والفلسفة بذلك تسلط أشعتها على عالم منظم وبالتالي لا بد أن تتسم هي بالنظام والإحكام والتناسق.

ولقد كان "بيكون" موفقًا حين قال: "إنه ليس في العالم شيء عارض، فكل شيء مرسوم معين، أي أنه نتيجة نظام مخطط أصلاً، فالمصادفة اسم لشيء لا وجود له، وأعظم هدف لنا في الحياة إذن هو الكشف عن نظام الكون المرسوم، ثم ملاءمة مطامعنا لهذا الرسم أو النموذج".

٢- الموضوعية : يراد بالموضوعية الحياد العلمي الذي يدعو الباحث للتعامل مع مفردات العلم دون إنزال سوابق ثقافته أو عقيدته عليها، وهي المقابل العلمي للذاتية التي تفسح المجال للمؤثرات الشخصية والنفسية للباحث على موضوع بحثه.

وفي الحقيقة إن الموضوعية إن غابت عن الفلسفة غيابًا تامًا تحول البحث الفلسفي إلى شيء أشبه بالهرطقات والتوهمات النفسية التي لا تقيم مذهبا ولا تنظم فكرًا، ولذلك فإن على الباحث في الفلسفة أن يبدأ بالشك المنهجي، يتجرد من كل ما تنطوي عليه نفسه من فكر أو عقيدة أو حقائق، ثم يستطرد بحثه الفلسفي بقواعد وضوابط ليصل بذلك إلى رؤية فلسفية خاصة أو ذاتية.

أما العالم فإن الموضوعية هي عماد بحثه، وليس هناك مجال للذاتية ولو بأقل نسبه في مجال البحث العلمي التجريبي، إذ الكلمة الأولى والأخيرة للتجربة فقط مستبعدًا في ذلك جميع المقاييس الشخصية، كما يقول وليم جيمس: "إن التجربة كما يتصورها العلم هي عدم تشخيص الظواهر، بأن تستبعد من الظواهر المعطاة كل ما هو نسبي بالإضافة إلى الشخص الذي يلاحظها، وكل ما كان من قبيل العلة الغائبة والمنفعة الشخصية والعاطفة الذاتية".

فالموضوعية - إذن - نقطة التقاء بين الفلسفة والعلم، وهما يختلفان في هذا عن (الفن) في كل صوره، لأن الخبرة الذاتية والعاطفة الشخصية والتجربة الشعورية كل ذلك يمثل في الفن أسسًا لا يصلح الفن بدونها، فالفنان أو الأديب يصور لنا الأشياء، بعد أن يعكس عليها حالته النفسية، أو يرينا الظواهر بعينيه هو وليس بعين الحقيقة.

٣- البحث عن الأسباب : ويمثل البحث عن الأسباب هدفًا بعيدًا لكل من العلم والفلسفة، فكل عمل علمي أو فلسفي جاد لابد أن يكون له هدف يسعى إليه من خلال طرحه للظاهرة موضوعًا للبحث، وهذا الهدف هو تتبع الأسباب الفاعلة في الظاهرة أو في أحد أجزائها، وهو أمر مشترك بين الفلسفة والعلم.

ولكن الأسباب التي تبحث عنها الفلسفة هي الأسباب البعيدة والعلل الأولى للأشياء الكلية، أما الأسباب التي يبحث عنها العلم فهي الأسباب القريبة أو العلل المباشرة المؤثرة بذاتها في المادة الجزئية المعنية، وهذا الفرق بين الأسباب التي يهدف كل من العلم والفلسفة إلى البحث عنها يعود إلى سمة الكلية في التفكير النظري التي يقابلها سمة في التفكير العلمي وهي الجزئية..

المجموعة الثانية

ضع علامة (صح) أو (خطأ) أمام العبارات الآتية مع ذكر السبب :

- الدين أسبق في الوجود من الفلسفة .

جـ - العبارة صحيحة، لأن أهم ما يمكن الاستناد إليه في إثبات أسبقية الدين على الفلسفة يرجع إلى التأمل الواعي لطبيعة الفطرة الإنسانية، فقد جبل الإنسان على النزوع إلى التدين، ولا يتأتى له أن ينظر إلى الكون والحياة نظرة خاصة أو نظرة فلسفية إلا بعد إشباع هذه الرغبة الراسخة في نفسه إلى التدين بالمعنى العام. فالإنسان دائما فقير إلى الإيمان بقوة عليها (إله) يخضع له ويرجع إليه ويعيش في إحساس دائم بمراقبته له ورعايته إياه.

ففي ضوء هذه الحقيقة لا يمكن تصور الفلسفة تنشأ قبل وجود دين يدين له الإنسان الفيلسوف، وهذا النزوع الفطري إلى التدين سابق على التأملات الفلسفية، وهو يميز الإنسان عن غيره من المخلوقات، إنه النزوع الذي دفع الإنسان إلى الإيمان بوجود شيء لا يراه بعينيه ولا يلمسه بيديه.

ومن هنا يمكن القول بأسبقية الدين للفلسفة هو الرأي الصحيح، تؤكده كثير من الشواهد والاعتبارات، حتى يصح القول بأن الفلسفة إن هي إلا تحوير لأصول الأديان، فقد أخبرنا القرآن أنه ما من أمة إلا وقد أرسل الله – تعالي – إليها رسولا لهدايتها، وذلك في قوله تعالى: [وَإِنْ مِّنْ أُمَّةٍ إلاَّ خَلا فِيهَا نَذِيرٌ]. كما علم التاريخ أنه لم يقم مدنية في الأرض من المدنيات التي وعاها إلا على أساس من الدين، حتى مدنيات الأمم الوثنية كقدماء المصريين والكلدانيين واليونان ..

٢- فشلت كل محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة .

جـ - العبارة خاطئة؛ لأنه إذا كانت معظم محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة كان الفشل فيها أكثر من التوفيق؛ وذلك لتعظيم الفيلسوف لأحد الطرفين على الآخر، واختفاء الروح الموضوعية في هذا المبحث ـ فإن هناك بعض المحاولات التي نجحت في ذلك، ولعل من أشهر من حاول أن يوفق بينهما بموضوعية وحياد الفيلسوف المسلم ابن رشد، ووضع لذلك مصنفاً يحمل عنواناً يدل على ما فيه، وهو كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال".

٣- السعادة في الدين والفلسفة سعادة واحدة متطابقة .

جـ - العبارة خاطئة، لأنه إذا كان الغرض من الدين والفلسفة واحدًا وهو تحقيق سعادة الإنسان، فإن النظر الدقيق في هذه السعادة يؤكد أنها ليست سعادة واحدة إذ إنها تلتقي في شيء وهو كونها سعادة وتفترق في أشياء؛ منها:

أ- أن السعادة التي يسعى الدين لتحقيقها ليست سعادة مادية تقتصر على الدنيا فحسب إنما هي السعادة الكاملة التي يحس بها المؤمن بقلبه المطمئن دائمًا، مهما نزل به من مصائب أو حل به من آفات، وهي أيضًا السعادة الأخروية التي أنعم الله عز وجل بها على هذا العبد المؤمن في جنات النعيم. أما السعادة المنشودة في الفلسفة فهي سعادة دنيوية مرتبطة بالمادة وإشباع متطلبات وحاجات الإنسان المختلفة.

ب- أن السعادة الدينية سعادة عملية تهتم بالجانب السلوكي في الإنسان وتتخذ من حسن الخلق وسيلة لإقرار مبادئ هذه السعادة "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"، وهي أيضًا - في جانبها الأخروي - تعتمد على الشعائر والعبادات من صوم وصلاة وحج وزكاة وغير ذلك. أما في الفلسفة فإن السعادة نظرية لتتمشى مع الطبيعة العامة للتفكير الفلسفي،

ولا يعنى هذا أن الدين لا يهتم بالتنظير، وأن الفلسفة لا تهتم بالتطبيق وإنما يأتي هذا على هامش الاهتمام .

٤- ظهرت التفرقة واضحة بين الفلسفة والعلم منذ القِدَم .

جـ - العبارة خاطئة؛ لأنه من الناحية التاريخية لم تظهر التفرقة الحاسمة بين معنى (العلم) ومعنى (الفلسفة) إلا في العصر الحديث، إذا لم يكن هناك - في القديم - فوارق بين العلوم الطبيعية التي تقوم على المشاهدة والتجربة والعلوم التي تستند على النظر العقلي والتفكير المجرد، حتى يمكن القول بأن دلالة هذين اللفظين قد توحدت حتى مطلع العصر الحديث، حيث بدأ انفصال العلم عن الفلسفة على يد مجموعة من رواد البحث التجريبي الذين ضاقوا ذراعًا بكل تفكير ميتافيزيقي، ونزعوا إلى التفكير العلمي الذي يتبع مناهج البحث التجريبي.

٥- تمثل الموضوعية نقطة تلتقي فيها الفلسفة مع العلم.

العبارة صحيحة، لأن الموضوعية إن غابت عن الفلسفة غيابًا تامًا تحول البحث الفلسفي إلى شيء أشبه بالهرطقات والتوهمات النفسية التي لا تقيم مذهبا ولا تنظم فكرًا، ولذلك فإن على الباحث في الفلسفة أن يبدأ بالشك المنهجي، يتجرد من كل ما تنطوي عليه نفسه من فكر أو عقيدة أو حقائق، ثم يستطرد بحثه الفلسفي بقواعد وضوابط ليصل بذلك إلى رؤية فلسفية خاصة أو ذاتية.

أما العالم فإن الموضوعية هي عماد بحثه، وليس هناك مجال للذاتية ولو بأقل نسبه في مجال البحث العلمي التجريبي، إذ الكلمة الأولى والأخيرة للتجربة فقط مستبعدًا في ذلك جميع المقاييس الشخصية، كما يقول وليم جيمس: "إن التجربة كما يتصورها العلم هي عدم تشخيص الظواهر، بأن تستبعد من الظواهر المعطاة كل ما هو نسبي بالإضافة إلى الشخص الذي يلاحظها، وكل ما كان من قبيل العلة الغائبة والمنفعة الشخصية والعاطفة الذاتية".

فالموضوعية - إذن - نقطة التقاء بين الفلسفة والعلم، وهما يختلفان في هذا عن (الفن) في كل صوره، لأن الخبرة الذاتية والعاطفة الشخصية والتجربة

الشعورية كل ذلك يمثل في الفن أسسًا لا يصلح الفن بدونها، فالفنان أو الأديب يصور لنا الأشياء، بعد أن يعكس عليها حالته النفسية، أو يرينا الظواهر بعينيه هو وليس بعين الحقيقة .

المجموعة الثالثة

أكمل ما يأتي في ضوء دراستك لعلاقة الفلسفة بالدين والعلم:

١-قدم الدكتور محمد عبد الله دراز تعريفا للدين يعد أشملها وأكثرها وفاء لمتطلبات الدين، حيث عرفه في جانبه الاعتقادي بأنه......... وفي جانبه التاريخي بأنه ....

جـ : في جانبه الاعتقادي بأنه "هو الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة"، وفي جانبه الخارجي بأنه "هو جملة النواميس للنظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجمة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها".

٢-مفهوم الدين في التصور الإسلامي يتمثل في أنه............

جـ : منهج إلهي رشيد ارتضاه الله تعالى لعباده لتحقيق السعادة لهم في الدنيا والآخرة، وهذا المنهج يقوم على حقيقتين هما: العقيدة والشريعة، وهاتان الحقيقتان يندرج تحتهما كل ما يحتوى عليه الإسلام من حقائق عليا.

٣- مرت العلاقة بين الدين والفلسفة تاريخيًا بمراحل متميزة منها: ....

جـ : مرحلة تميز التفكير العقلي (الفلسفة) عن الدين. ومرحلة المواجهة بين التفكير الفلسفي من جانب ومعطيات الدين من جانب آخر. ومرحلة التوفيق بين الدين والفلسفة، وهي أهم المراحل التي مرت بها علاقة الفلسفة بالدين، وأكثرها انتشارًا، وأثراها نتاجًا. وتأتي المرحلة الأخيرة، وهي مرحلة هجوم الفلسفة على الدين، وقد تجلى هذا في موقف كثير من المذاهب الفلسفية المعاصرة في الغرب من الدين حيث طالبوا بإلغائه!!.

٤- البحث في وجوه الاتفاق والاختلاف بين الدين والفلسفة ينبغي أن يسير في إطارين لا يخرج عنهما وهما : ....

جـ : الأول : أن الدين وبخاصة الدين السماوي الذي لا يصبه تحريف أو تعبث فيه أيدي البشر بالزيادة والنقصان والتبديل، لا يمكن أن تكون الفلسفة نظيراً له أو أن توضع في مقابلة معه بسبب بسيط وهو أن الدين إلهي المصدر، والفلسفة بشرية المصدر.

الثاني : أن المقصود بالفلسفة في هذا المبحث لا يمكن أن يكون ذلك النوع من الفلسفات المادية التي لا تقر بإله، وهي المعروفة بالفلسفة الطبيعية أو بالفلسفة الإلحادية، فليس لهذه الفلسفات من أساس علمي يمكن أن تشترك به مع معطيات الدين - أي دين - في شيء، بل وليس لها ما يتفق مع النظر العقلي الصحيح.

٥- يمكن تحديد مجالات أربعة يسري البحث فيها عن وجه الاتفاق والاختلاف بين الدين والفلسفة، وهذه المجالات الأربعة هي ....

جـ : المنهج، والأسلوب، والموضوع، والغاية.

٦- ظل الارتباط بين الفلسفة والعلم في المفهوم والمجال والباحثين حتى عصر الازدهار في الحضارة الإسلامية، وجاء الفلاسفة المسلمون معبرين من خلال تراثهم عن هذا الارتباط، حيث كتبوا في الفلسفة والطب والكيمياء والهندسة، وخير مثال على هذا......... .

جـ : خير مثال على هذا الفيلسوف الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا المتوفى (٤٢٨هـ) فقد جمع بين الفلسفة والطب والشعر والموسيقي والسياسة والكيمياء والفلك الحساب المنطق والأخلاق.

٧- ظلت الفلسفة تستجيب للتطورات العلمية عبر تاريخها الطويل، ومن أمثلة ذلك ....

جـ : من أمثلة ذلك ما يلي:

١. انتفعت بعض النظريات الفلسفية الخاصة بنتائج الأبحاث الطبيعية التي استنتجها فلاسفة في الفكر اليوناني، ومن هذه النظريات نظرية فلسفية تعرف بنظرية (المثل) وتنسب إلى الفيلسوف اليوناني (أفلاطون)، وقد أفاد أفلاطون كثيرًا في بنائه لهذه النظرية بعض المعطيات وبعض النتائج التي استخلصها فيثاغورث من الحقائق الرياضية.

٢. وفي الحضارة الإسلامية كان للفلسفة دور كبير في نشأة كثير من النظريات العلمية، وكان لها دور كذلك في تمهيد العقلية الباحثة المسلمة لتقبل الحقائق العلمية بحيدة، والعمل على توظيفها في ميدانها بدقة واتساق.

٣. أما في عصر النهضة الحديثة فإن بعض الفلسفات التي اتسمت بالمنهجية العلمية، واتخذت المناهج التجريبية طريقاً لها، وكذلك تلك الفلسفات التي اختارت ميدان مناهج البحث الحديثة للعمل. كل ذلك أفاد من اختراعات علمية ظهرت على يد أفذاذ من العلماء الطبيعيين مثل (جاليليو) وغيره.

٤. وللفيلسوف الغربي المعروف (كانت) تجربة خاصة في هذا الشأن حيث إنه أراد استعمال مناهج العلوم التجريبية ووسائلها ومبادئها في بناء فلسفة ميتافيزيقية يقينية وضرورية كما هو الشأن في النتائج العملية المحققة. أراد كانت بهذه المحاولة أن يستعير من العلوم الطبيعية بناءها المحكم فيبني على غراره ميتافيزيقا يقينه، وقد سمي كتابه الذي تناول فيه هذا الموضوع بعنوان يدل على فحوى هذه المحاولة وهو (مقدمات لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا).

٨- لم تظهر الفواصل الحاسمة بين العلوم المختلفة مرة واحدة، وإنما بدأ على يد مجموعة من الرواد في مجال البحث العلمي، وكان منهم ....

جـ : (كوبر نيكوس) المتوفى (١٥٤٣م) صاحب أول معارضة للفكرة النمطية القائلة بأن الشمس هي التي تدور حول الأرض، فرنسيس بيكون المتوفي (١٦٢٦م)، و ديكارت المتوفى (١٦٥٠م). ثم (نيوتن) المتوفى (١٧٢٧م).

٩- هناك وجوه للاتفاق بين العلم و الفلسفة، وأهم هذه الوجوه هي: ....

جـ : التنظيم، والموضوعية، والبحث عن الأسباب.

أسئلة وإجابات على الوحدة الثالثة

س١: اتهم الإسلام من قبل بعض المستشرقين المتعصبين بأنه يقيد حركة الفكر، وغيرها من الدعاوى - اذكرها بإيجاز ثم فصل القول في الرد عليها في ضوء ما درست.

ج١- أثار المستشرقون المتعصبون ضد الإسلام عددًا من الشبهات والدعاوى حول علاقته بالفكر ومن هذه الدعاوى.

١- أن الإسلام مضاد للعلم ومناهض للفكر، وأنه لا يشجع الجهود العلمية، بل إنه معوق لها. وكان رينان من أشهر القائلين بهذا الرأي.

٢- أن الإسلام مضاد للتقدم والمدنية، وأن أتباعه لا يستطيعون بناء حضارة أو الإسهام في النهضة بسبب اتسامه بالجمود والثبات، وممن يرى هذا الرأي جوستاف لوبون، وعدد كثير من الكتاب الألمانيين والغربيين والإنجليز.

٣- أن الإسلام ما دام يتصف بالبساطة ويقف حجر عثرة أمام التقدم الفكري والعلمي فإن المسلمين قد بحثوا عن بديل للإسلام يعبرون فيه عن نشاطهم العقلي. وهذا رأي جولد تسيهر.

بل ويفسر أصحاب هذا الرأي تأخر ظهور الحركة العلمية والعقلية لدى المسلمين إلى ما بعد حركة الترجمة بأن المسلمين في أول عهد الإسلام شغلوا بالجهاد الذي لم يترك لهم مجالًا للعلم أو التأويل.

ويمكن الرد على هذه الاتهامات والدعاوى على النحو التالي:

١- إن علاقة الإسلام بالعقل والفكر كانت وثيقة وليس أدل على ذلك من أنه:

أ- كانت معجزة الإسلام الخالدة معجزة عقلية علمية، نبه عليها الإسلام، ودعا القرآن إلى أسسها، إذ إنه حث على التأمل والنظروالتدبر، ووجه إلى ضرورة الاعتماد على الجحة والبرهان والعلم الصحيح،

ولم يقف عند دعوتهم إلى ذلك، بل بدأ بنفسه فطبق هذه الأسس وهذه الدعوة إلى استخدام الحجة والبرهان فطلب من أتباعه الإتيان بما جاء به موضحًا لهم البراهين الدالة على أن ما جاء به حق.

ب- ثم إن كمال شريعته لم يقف حائط صد ضد العقل ولم يكن يعني تقييد العقل أوالحجر عليه، بل إن كمالها لا يحول دون اجتهاد العقل في مجال الأحكام الشرعية، فهو يجتهد في فهمها تمهيدًا لتطبيقها على الوقائع والنوازل. وهذا الفهم يؤيده أفهام بعض السابقين من المفسرين والفقهاء والأصوليين وغيرهم. ثم إن الإسلام، يقيد العقل البشري بمقولات قد يتعذر إثباتها.

جـ - وفي عقيدة ختم النبوة ما يدل على عناية الإسلام بالعقل وتحريره من قيوده، إذ إن في إحدى جوانبها ما يدل على أن الإنسانية قد بلغت كمالها، بحيث تستطيع أن تعتمد على نفسها بعد أن تتزود من نور الوحي الخالد.

د- والعقل في حاجة دائمًا إلى الدليل مهما كان قائله، وفي الإسلام لا عصمة لأحد إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم فكل قول ورأي يؤخذ ويرد إلا كلامه صلى الله عليه وسلم. فالعصمة منحصرة فقط في النبوة دون سواها.

ومن ثم نستطيع أن تقول بأن الإسلام لم يكن عائقًا أو مانعًا للتقدم ولا معوقًا للنهضة، ولم يقف حجر عثرة في وجه تقدم الفكر، وأن مبادئه وتقاليده كانت الدافع الأعظم والمحرك الأكبر لتلك النهضة الفكرية العلمية.

س٢: الإسلام معجزة عقلية علمية. اشرح ذلك بإيجاز.

ج ٢: يتميز الإسلام بأنه لم يدع الناس إلى الإيمان به عن طريق الأدلة الحسية؛ بل إن معجزته الكبرى التي تتمثل في القرآن معجزة عقلية علمية ودليل ذلك أن القرآن الكريم :

أ- تضمن كثيرًا من الآيات التي تدعو إلى النظر والتفكير، وتحث على الاعتبار والتأمل، وتوجه الإنسان إلى استخدام الحواس والعقل في تحصيل العلم. ومنها قوله تعالى: «فلينظر الإنسان مما خلق»، وقوله: «وفي أنفسكم أفلا تبصرون»، وقوله: «فانظروا كيف بدأ الخلق».

ب- يوجه القرآن الكريم أتباعه إلى ضرورة الاعتماد على الحجة والبرهان، والعلم الصحيح والبينة الواضحة، ويدل على ذلك آيات كثيرة منها قوله تعالى: «نبئوني بعلم إن كنتم صادقين» وقوله: «أم اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم».

ويتفق مع ذلك أن يذم القرآن اتباع الظن، وأن ينهي عن التقليد.

جـ - ولم يكتف القرآن بدعوة أتباعه وحثهم، بل طبق تلك الدعوة على نفسه، فلم يطلب من أتباعه أن يؤمنوا بما جاء به دون أن يوضح لهم البراهين الدالة على أن ما جاءهم به هو الحق الموافق للبرهان. وكان هذا مسلك القرآن في كثير من القضايا التي تناولها فاستخدمه في مجادلة خصومه ومخالفيه من اليهود والنصارى والمشركين فرد دعاويهم وقد بين علماء الإسلام هذا المنهج ومنهم أبو الحسن العامري الذي يقول بأن التقوية لأسباب الدين والدعوة إليه قد تكون باليد وقد تكون باللسان إلا أن الحاجة إلى تأييده بقوة اللسان أقوى من تأييده بقوة اليد والسلاح. ويبين أن الحاجة إلى الاستناد إلى الحجة والبرهان ليست مقصورة على دعوة

الغرباء عن الدعوة إلى الدخول فيها، بل إن المؤمن بالدعوة محتاج إليها حتى يرد على ما يوجه إليه من شكوك وشبهات.

وابن قيم الجوزية يؤكد على أن الإسلام لم ينتشر بالسيف من خلال الرد على القائلين بأنه اعتمد على السيف مستندين إلى أنه صلى الله عليه وسلم كان يتوكأ على السيف في أثناء الخطبة، بأن هذا القول غير صحيح وأن مدينة النبي قد فتحت بالقرآن ولم تفتح بالسيف.

أما ابن حزم فيبين أنه «لا يقبل قول أحد إلا بحجة... وأنه لا يفلح إذا قال قولة لا يقيم على صحتها حجة» وبين أن الحجة الصحيحة في مواجهة الأعداء أقوى من السلاح الشاكي والأعداد الكثيرة، فالحجة لا تهزم أبدًا.

س٣: كان لعقيدة ختم النبوة أثر في العناية بالعقل وتحرير الفكر، وضح ذلك بالتفصيل.

ج ٣ : تعد عقيدة ختم النبوة من أهم العقائد الإسلامية. وهي تعني أن محمدًا صلى الله عليه وسلم هو آخر الأنبياء والرسل، وأنه لا نبي بعده ولا رسول. فباب النبوة قد أغلق بعده، ووحي الله الذي جعله للأنبياء والرسل عليهم السلام قد انقطع.

ولهذه العقيدة جانبان:

أولهما : أن دين الله عز وجل قد بلغ غاية كماله في هذا الوحي الذي أنزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم ولذلك قال تعالى: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا». وقد حفظ الله هذا الكتاب فلم ينله ما نال غيره من الكتب من تحريف وتبديل فحفظه الله تعالى: «لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد».

ثانيهما : هو الجانب الدال على أن الإنسانية قد بلغت درجة من الكمال تستطيع معها الاعتماد على نفسها بعد أن تزود من نور الوحي بما يضيء عقلها

ويأخذ بيدها لتواجه مشكلات الحياة المتجددة. ومن ثم فالإنسانية ليست بحاجة إلى نبوة جديدة ما دام هدى النبوة الأخير مستمرًا.

ولو لم تصل البشرية إلى ما وصلت إليه من الكمال لما كانت أهلًا لحمل هذه الرسالة الخالدة، ولكانت بحاجة متجددة إلى نبوات جديدة متعاقبة.

س٤: إن الإسلام قد أعطى العقل دفعة إيجابية كبرى كان لها أكبر الأثر في نشأة العلوم العقلية والنقلية ـ اشرح ذلك بالتفصيل.

ج٤- كان الإسلام بما وضعه من مبادئ وما أرساه من تقاليد هو الدافع الأعظم والمحرك الأكبر لتلك النهضة الفكرية العلمية التي وصفها جورج سارتون بأنها معجزة العلم العربي.

وقد أعطى الإسلام دفعة عقلية إيجابية كبرى فقد كرم الإنسان في ذاته بإسقاط المظاهرة الشكلية التي اصطنعها البشر للتفرقة بينهم كاللون والسلالة أو العصبية ونحوها بل كان يفسح صدره للموالي ما داموا جديرين بالمكانة، ولذلك وجدناهم يتصدرون حلقات الدرس ويبرزون في تحصيل العلم وتعلميه.

بل وفتح الإسلام الباب أمام التراث الأجنبي عليه والثقافات الأخرى وبخاصة الجانب العلمي وكان اهتمامهم بترجمة التراث العلمي الأجنبي دليل على أن الإسلام كان دافعًا في السعي وراء العلوم.

ثم إن الإسلام قد اتسع صدره ولغته العربية لتراث جماعات –وفكرهم- لم تكن مسلمة لكنها عاشت تحت ظله.

وقد اهتم الإسلام بدافع العقل نحو العلم وساهم في نشأة العلوم النقلية والعقلية وكان لهذا الأثر أسباب متعددة منها:

أ- أن الإسلام قد حث على العلم وجعل طلبه عبادة ورفع أهل العلم إلى أعلى المنازل مما كان له أثره في توجيه العقول إلى طلب العلم وإجادته.

ب- ثم إن الغاية التي نشأت من أجلها هذه العلوم كانت غاية دينية في المقام الأول، فقد نشأت بغرض المحافظة على كتاب الله وسنته فكانت تلك الغاية سبب في الاهتمام بعلوم اللغة العربية والقرآن والسنة.

ج- كان للفتوحات الإسلامية دور كبير في إتاحة الفرصة للتأمل والتفكير؛ حيث إن الاستقرار والعمران ووفرة الموارد ورغد العيش من أهم الأمور المهيئة لظهور العلم وتطوره، كما يرى ابن خلدون، فإن الناس ينشغلون بأمور الحياة الضرورية قبل انشغالهم بالأمور الكمالية فإذا ما توفرت لهم أمور حياتهم الضرورية انصرفوا إلى الاهتمام بالأمور الكمالية وانشغلوا بها.

د- ولما خشي المسلمون على القرآن من الضياع وأن يحلقه تغيير بادروا بجمعه وتدوينه والمحافظة عليه فنشأت علوم التفسير والقرآن والحديث ولما تعرضت العقيدة الإسلامية للهجوم من أتباع الأديان الأخرى ظهر علم الكلام. هذا إلى جانب الاهتمام بالعلوم اللغوية المساعدة نحو النحو والبلاغة.

هـ - وهذه الحركة العلمية الضخمة التي ظهرت لدى المسلمين تدل على أصالة الفكر عند المسلمين فقد كان العرب قبل ظهور الإسلام قوم جاهليين لا يعرف لهم كتابة ولا كتبًا، ولم يكن عندهم علم ذو منهج ولا فلسفة.

فلما جاء الإسلام بمعجزته الأولى فتح الباب أمام العلم والتعلم.

و- ثم إن هذه الدفعة الكبرى للعقل يدل عليها ويشهد لها المستشرقون المنصفون ومنهم:

روزنتاك الذي يقول: إن العلم يبدأ قليلًا ثم يكبر غير أن حجم الإنتاج العلمي في الإسلامي كان سريعًا جدًّا.

كما أن هونكه وصف الحركة العلمية عند المسلمين بالطفرة وأنها أشبه بالمعجزة التي لا نظير لها في تاريخ البشرية.

س ٥: أكمل :

١- من الشبهات التي أثارها المستشرقون حول علاقة الإسلام بالفكر..........، ....، ....،.................

ج ١: أن الإسلام مضاد للعلم مناهض للفكر، أن الإسلام مضاد للتقدم والمدنية، أن الإسلام يقف حجر عثرة في وجه تقدم الفكر والعلم ويتصف بالبساطة.

٢- يرى................ أن الإسلام يتصف بالبساطة، بينما يرى جب أن...................

ج٢: المفكر الفرنسي أرنست رينان – القرآن يعتمد التخيل الدينية بالدرجة الأولى، وأنه لا يعتمد العقل إلا بالدرجة الثانية.

٣- من أشهر المستشرقين الذين قالوا بأن الإسلام مضاد للعلم ومناهض للفكر كل من.................،...............

ج ٣ : رينان، تنمان.

٤- ويرى........... أن الإسلام مضاد للتقدم والمدنية.

ج ٤ : جوستاف لوبون.

٥- تتميز معجزة الإسلام بأنها...........

ج ٥ : معجزة عقلية علمية.

٦- مما يدل على أن معجزة الإسلام الأولى -القرآن الكريم- معجزة عقلية..................، ....، ....

ج ٦: أن القرآن تضمن كثيرًا من الآيات التي تدعو إلى النظر والتفكير، وتحث على الاعتبار والتأمل، أنه يوجه أتباعه إلى ضرورة الاعتماد

على الحجة والبرهان والعلم الصحيح والبينة الواضحة، وأنه طبق هذه الدعوة إلى استخدام الحجة والبرهان على أبتاعه.

٧- تمتاز عقيدة ختم النبوة بأن لها جانبان:..................،.................

ج ٧: أن دين الله عز وجل قد بلغ غاية كماله في هذا الوحي، أن الإنسانية قد بلغت درجة من الكمال يجعلها تستطيع الاعتماد على نفسها.

٨- من الآثار المترتبة على علاقة الإسلام بالكفر............. ،........... ، .... ، ....

ج ٨ : أ- أن الإسلام هو الدافع الأعظم والمحرك الأكبر للنهضة الفكرية.

ب- أن الإسلام لم يكن مانعًا للتقدم ولا معوقًا للنهضة.

ج- أن الإسلام كان شاملًا لتراث جماعات –وفكرها- لم تكن مسلمة.

د- هيَّأ الإسلام السبل لكي يمارس العقل نشاطه الفكري، وأعطاه دفعة إيجابية كبرى.

س٦: بين العبارات الصحيحة والعبارات الخطأ فيما يأتي مع التعليل.

١- يتفق المستشرقون جميعًا على أن الإسلام يقيد حركة الفكر. ( )

ج ١: العبارة خطأ؛ إذ إن المتعصبين فقط من المستشرقين هم الذين يدعون أن الإسلام يقيد حركة الفكر، ويتهمونه بأنه مضاد للعلم ومناهض للفكر والتقدم، أما المنصفون منهم فيعترفون بأنه لم يقيد حركة الفكر بل إن أحدهم يصف الحركة العلمية التي قامت عند المسلمين بأنها طفرة ومعجزة وهو المستشرق روزنتال.

٢- العقل ليس في حاجة إلى الدليل. ( )

ج ٢: العبارة خطأ؛ إذ إن العقل دائمًا في حاجة إلى دليل يعتمد عليه مهما كان قائل هذا الدليل، فكل يؤخذ منه ويرد إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم.

٣- تعد معجزة الإسلام الأولى معجزة عقلية علمية. (   )

ج٣: العبارة صحيحة؛ إذ إن معجزة الإسلام الأولى وهي القرآن معجزة عقلية علمية، تحتوي على آيات كثيرة تدعو إلى النظر والتفكر، وتدعو إلى ضرورة الاعتماد على الحجة والبرهان والعلم الصحيح، وتطبق هذه الدعوة على نفسها قبل أن تأمر أتباعها بها.

٤- لعقيدة ختم النبوة في إحدى جوانبها أثر في العناية بالعقل وتحرير الفكرر. (   )

ج ٤: العبارة صحيحة؛ إذ إن عقيدة ختم النبوة لها جانبان: أولهما: أنها تدل على كمال دين الله عز جل، وثانيهما: أنها تدل على أن الإنسانية قد بلغت درجة من الكمال تؤهلها لأن تعتمد على نفسها، مما يعني فتح الباب أمام العقل ليعمل دون حواجز وعقبات تقيده.

٥- لم يكن للإسلام أثر في نشأة العلوم العقلية والنقلية. (   )

ج ٥: العبارة خطأ، إذ إن الإسلام كان له الأثر الأكبر في نشأة هذه العلوم فقد أعطى العقل دفعة إيجابية كبرى كان لها أثرها في نشأة العلوم النقلية والعقلية، ذلك أنه حث على العلم وطلبه، وجعل العلماء في مرتبة عليا، ثم إن نشأة هذه العلوم كانت في البداية تسعى لتحقيق غاية دينية قامت على أساسها وهي الحفاظ على القرآن والسنة. هذا إلى جانب ظهور حركة علمية ضخمة تدل على أصالة الفكر عند المسلمين؛ إذ إنه لم يكن لدى العرب قبل الإسلام شيء شبيه بهذه الحركة التي تتسم بالأصالة.

٦- كمال الشريعة يدل على تقييد العقل وحركة الفكرة. (   )

ج ٦ - **العبارة خطأ**؛ لأن كمال الشريعة لا يعني أنها تقيد العقل وحركة الفكر؛ ذلك أنه مع كمالها إلا أن الباب ما زال مفتوحًا أمام العقل ليدلي برأيه واجتهاداته، فباب الاجتهاد ما زال مفتوحًا. فالقرآن به مجمل ومفصل فما جاء فيه من الأحكام على وجه الإجمال أو لم يأت فيه نص فإن المسلمين مطالبون بالاجتهاد في مثل الأحكام لمعرفة حكم الله في مثل هذه المسائل.

أسئلة وإجابات على الوحدة الرابعة

السؤال الأول: اشرح في إيجاز ما يلي:

١- ظروف نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

ج١- ترجع ظروف نشأة الفكر الفلسفي الإسلامي إلى مجموعة من العوامل، بعضها داخلي، وبعضها خارجي:

أولاً- العوامل الداخلية :

أ. القرآن الكريم :

كان القرآن الكريم سببا رئيسيا في توجيه المسلمين نحو بناء فكر فلسفي، فهو قد تناول قضايا تعتبرها الفلسفة من صميم موضوعاتها، فعرض قضية الألوهية في صورتها النهائية، وقد الحقائق النهائية المتعلقة بالكون والإنسان والمبدأ والمصير، والخلق من العدم، وفي غير زمان، وباختصار فإن القرآن الكريم لم يترك موضوعا مما شغل به الفكر الإنساني عبر تاريخه الطويل إلا وقد أوضح كل ما يتصل به من حقائق، بالإضافة إلى ما قرره من قواعد لحياة الناس الدينية والأخلاقية.

ب. العامل السياسي :

يتمثل هذا العامل في أحداث " الفتنة الكبرى" سنة ٣٥هـ، التي استشهد فيها الخليفة الثالث عثمان، وما تلا ذلك من صراعات وحروب بين علي ومعاوية، وهي الحروب التي انتهت إلى نشوء ثلاث فرق إسلامية: الخوارج والشيعة والمرجئة، ومن الجدل الديني والسياسي بين هذه الفرق ظهرت الصورة الأولى لعلم الكلام، التي ستتطور بعد ذلك على أيدي المعتزلة والأشاعرة.

ج. العامل الاجتماعي :

يتمثل هذا العامل فيما أحدثته الفتوحات من وفرة في المال والمتاع، ووقوع بعض الناس أسرى التمتع بالطيبات وزينة الحياة؛ فأقبل جماعة من المسلمين على الاجتهاد في الزهد والعبادة، والعكوف على الطاعات والقربات، ومن

هؤلاء سينشأ التصوف الإسلامي، الذي سيتطور بعد ذلك من هذه الصورة العملية البسيطة إلى البحث في أحوال النفس من خوف ورجاء وحب ووجد، ويتجه إلى نظرية في المعرفة الروحية في القرن الثالث الهجري.

ثانياً- العوامل الخارجية :

يتمثل العامل الخارجي في حركة الترجمة التي نشطت في القرن الثاني الهجري في عهد العباسيين، وخاصة خلفاءهم الثلاثة: المنصور والرشيد والمأمون، ومن نتائج حرجة الترجمة ظهور الفلسفة المشائية الإسلامية في القرن الثالث الهجري، وكان الكندي أول فيلسوف عربي مسلم من رواد هذا التيار الفلسفي التقليدي.

٢- مراحل تطور التصوف الإسلامي.

ج٢- مر التصوف الإسلامي في تاريخه بثلاث مراحل رئيسية:

المرحلة الأولى - مرحلة النشأة:

فيها تميز التصوف بالبساطة، وغلبت عليه النزعة العملية، الأمر الذي تصح معه تسميته في هذه المرحلة باسم "الزهد"، فقد مال رجاله إلى الآخرة، وتقربوا إلى الله بفعل الخيرات، ولا تمثل أقوالهم في تلك المرحلة نظرية روحية مقننة.

ومن أشهر رجال هذه المرحلة الحسن البصري، وإبراهيم بن أدهم، ورابعة العدوية.

المرحلة الثانية - مرحلة بناء المذهب على أساس معرفي نظري:

تبدأ هذه المرحلة مع نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجري، وفيها احتفظ التصوف بطابع الزهد من المرحلة الأولى وزاد عليه بتنظير المذهب وتقعيده، وربطه بالجانب المعرفي الفلسفي، وتؤكد أقوال رجال هذه المرحلة أنهم عملوا على ربط الحقيقة بالشريعة، والتنبيه على ضرورة الاتباع.

وقد تمثل الجانب النظري من هذه المرحلة في إحصاء مراحل الطريق الصوفي، وترتيب مقاماته، وتوضيح معاني المصطلحات الدالة على ألفاظ الصوفية كالسماع والفناء والوجد ونحو ذلك.

المرحلة الثالثة - مرحلة التصوف الفلسفي:

ظهرت في القرن السادس وما بعده، حيث أخذ التصوف وجهة فلسفية واضحة، وظهر متصوفة فلاسفة كالسهروردي وابن سبعين وابن عربي، ممن أعلنوا نظريتهم في وحدة الوجود، وفيها تسوية بين الحق والخلق، ولم يفرقوا بينهما إلا بالجهة كما يتضح ذلك، مثلا، من كتاب "الفتوحات المكية" لابن عربي.

هذا مع استمرار تيار التصوف الاتباعي أو السني مع هذا الاتجاه الأخير.

٣- تصنيف العلوم بوصفه أحد ميادين الفلسفة الإسلامية.

ج٣- اهتم العلماء المسلمون بمجال "تصنيف العلوم"، وكان كتاب الفارابي: "إحصاء العلوم" أول كتاب كامل يؤلف في هذا الشأن، وقد ترجم إلى اللاتينية مرتين، وتأثر به بعض مفكري عصر النهضة الأوربية.

وقد تابع المسلمون التأليف في هذا المجال، فكتب الخوارزمي: "مفاتيح العلوم"، وتعرض له إخوان الصفاء في رسائلهم المعروفة، وابن سينا في "الشفاء" وابن خلدون في مقدمته الشهيرة.

ولهذا المجال أهمية بالغة بالنسبة لتوازن حرجة العلوم، ومدى الاهتمام بها في العالم الإسلامي، فخلال القرنين الثالث والرابع كانت مجموعة العلوم الدينية واللغوية تسير جنبا إلى جنب العلوم الطبيعية والرياضية، ثم كانت الغلبة للمجموعة الأولى على الأخيرة بعد ذلك، حين دخل العالم الإسلامي في سباته الحضاري الطويل.

ولا بد من الاعتراف بأن هذا المجال من مجالات الفلسفة الإسلامية لم يجد حتى اليوم العناية المطلوبة، بالكشف عما أنجزه العلماء المسلمون فيه ومقارنته بجهود الغربيين، خاصة في عصر النهضة، تمهيدا لإعادة النظر في واقع العلوم الحالية في العالم الإسلامي.

السؤال الثاني: بين مدى صحة العبارات التالية مع التعليل:

١- تعد مقدمة ابن خلدون مثالا لفلسفة الأخلاق الإسلامية.

ج . **العبارة غير صحيحة**؛ فإن مقدمة ابن خلدون تعد مثالا للمصنفات الإسلامية في فلسفة التاريخ وأصول الاجتماع.

٢- **حظي المنطق الأرسطي بقبول عامة مفكري الإسلام.**

ج. **العبارة غير صحيحة**؛ فقد قبله بعض المفكرين المسلمين، وهاجمه بعضهم كالإمام ابن تيمية، صاحب العبارة المشهورة في المنطق أنه "لا يفيد الزكي، ولا ينتفع به البليد".

٣- **كان كثير من المستشرقين غير منصفين في دراسة الأخلاق الإسلامية.**

ج. **العبارة صحيحة**؛ فقد اتخذ كثير منهم كتاب "الأخلاق" لمسكويه على أنه الممثل الحقيقي لفلسفة الأخلاق الإسلامية، فحكموا بأنها مجرد محاكاة للأخلاق عند اليونان، والحقيقة أن هذا الكتاب يمثل الفلسفة التقليدية المشائية لا عموم الكتابات الإسلامية في الأخلاق.

السؤال الثالث: أكمل العبارات التالية بالكلمات المناسبة:

١- أول من نادى بضم علم أصول الفقه إلى مجالات الفلسفة الإسلامية هو ....

ج. هو الشيخ مصطفى عبد الرازق.

٢- من أشهر المؤلفات في مجال تصنيف العلوم كتاب .... للفارابي.

ج. كتاب: " إحصاء العلوم ".

٣- مما يمكن إدراجه تحت " الفلسفة السياسية الإسلامية " كتاب .... وكتاب ....

ج. " الأحكام السلطانية " للماوردي، و" السياسة الشرعية " لابن تيمية.

أسئلة وإجابات على الوحدة الخامسة

السؤال الأول: اشرح في إيجاز ما يلي:

١- المراحل التي مرت بها حركة الترجمة.

ج١- أ. الترجمة في عهد بني أمية:

كانت المحاولة الأولى في الترجمة على يد الأمير الأموي خالد بن يزيد بن معاوية وتحت إشرافه، وكان يسمى "حكيم آل مروان"، وذلك أنه كان له اهتمام بالصنعة (الكيمياء)، فاستحضر من مصر بعض الفلاسفة ممن خالط العرب وألم بالعربية، فنقلوا بعض الكتب في الصنعة من اللسان اليوناني والقبطي إلى اللسان العربي.

وفي خلافة عمر بن عبد العزيز، الخليفة الأموي، وجد كتابا في الطب، كان قد ترجمه طبيب يهودي من قبل، فأراد إخراجه لينتفع الناس به، ثم تحرج لأنه ليس من علوم المسلمين، فاستخار أربعين يوما، ثم أمر بإخراجه وبثه في أيدي الناس.

ب. الترجمة في عهد العباسيين:

أولى خلفاء العباسيين عناية ملحوظة بالترجمة، وفي طليعتهم الخليفة المنصور، الذي أحضر الأطباء من مراكز العلم القديمة إلى بغداد، وأمرهم بنقل الكتب القديمة، وأنفق عليهم بسخاء رغم ما يحكى عن بخله، وترجم في عهده كتاب "السند هند" في الفلك، وبعض الكتب الفارسية، ومنها ما نقله الأديب الشهير عبد الله بن المقفع.

ثم اهتم من بعده الخليفة هارون الرشيد بالكتب الطبية خاصة، وكان من أشهر مترجميه "منكا" الذي كان ينقل من السنسكريتية، و"يوحنا بن ماسويه"

الذي عهد إليه الرشيد بترجمة ما وجده في بلاد الروم المفتوحة، ورتب له كتابا يعملون بين يديه.

ثم كان العهد الذهبي للترجمة في عهد الخليفة المأمون، الذي كان أكثر خلفاء العباسيين اهتماما بالترجمة، فأنشأ بيتا للترجمة باسم "بيت الحكمة"، وجعل فيه المترجمين ومن يقومون بإصلاح الترجمات، وأوفد البعثات لبلاد الروم لجلب الكتب القديمة، قد انتقل حرصه هذا إلى بعض الأسر في عهده كأسرة بني موسى بن شاكر، فكانت تنفق أيضا على المترجمين وتشجعهم على نقل الكتب إلى العربية.

وقد استمرت الترجمة بعد عصر المأمون، ولكن كانت أقل اندفاعا وأبطأ حركة، كما اتجهت نحو التدقيق والاختيار في الكتب المنقولة، وكذلك نحو إصلاح الترجمات القديمة، حتى ترجم بعض الكتب أربع مرات.

٢- أسباب حركة الترجمة.

ج٢- تضافرت على حركة الترجمة وتشجيعها مجموعة من العوامل، منها:

أولاً- أن الترجمة في مراحلها الأولى اتجهت نحو العلوم ذات الفائدة المحققة أو المرجوة، كالطب الذي تداوى بها الأمراض، ويحث الشرع عليه، والفلك الذي يساعد على معرفة جهة القبلة ومواقيت الصلاة ومطالع الشهور، والحساب الذي تشتد الحاجة إليه في معرفة نصاب الزكاة والتوزيع المواريث، وكذلك كانت الكيمياء في ذلك العصر من العلوم التي تساعد على تحويل المعدن الخسيس إلى شريف، فكانت لذلك من طرق الغنى وتحصيل الثروة.

ثانياً- عناية الخلفاء بنقل الكتب القديمة، وبذلهم الأموال بسخاء على المترجمين ومن يصلحون الترجمات، وكان يحدث أن يتردد أحدهم في نقل بعض العلوم، لكنه سرعان ما ينفض هذا التردد لما يراه من مصلحة تعين المسلمين وتعود عليهم من نقل العلوم القديمة.

ثالثاً- أن القائمين بالترجمة أنفسهم كانوا أصحاب مصلحة مؤكدة، من الناحية المالية، ومن الناحية الاجتماعية والأدبية؛ فقد كانوا محل احترام شديد وتقدير باعتبار أنهم وسيلة وقوف المسلمين على تراث الأمم السابقة، ويضاف إلى ذلك أن بعضهم كانت له أهداف خاصة كابن المقفع، الذي نقل كتبا لم تكن الحاجة تدعو إليها مثل كتب مزدك الإباحية، وهذا كان سببا في اتهامه بالزندقة.

رابعاً- أن المسلمين، فيما يرى ابن خلدون، لم يكونوا معروفين بنصيب من فنون المدنية والحضارة، ثم اتسعت الفتوح وتطور العمران، واستولوا على الممالك القديمة، ووقفوا على ما لديها من أسباب الترف، ومن نتائج ذلك أن تطلعت نفوسهم إلى الوقوف على علومهم، ومن هنا رغبوا في نقل كتب الأوائل ومعرفة ما فيها.

خامساً- شيوع اللغة العربية لأسباب دينية، أو لأسباب تتعلق بتعريب الجهاز الإداري للدولة وتحول إجادتها إلى شرط للوظائف العامة، وهذا مما أضعف صلة أبناء البلاد المفتوحة بلغاتهم الأصلية، مع عدم الرغبة في الانقطاع عن تراثهم، وكانت الترجمة هي وسيلة استبقاء العلوم القديمة بعد انحسار لغاتها الأصلية.

٣- الآثار التي نتجت عن حركة الترجمة.

ج٣- كان للترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية نتائج مهمة، منها:

أولاً- أن هذه الترجمة كانت سببا في حفظ تراث الأمم السابقة من الضياع، بعد انحسار انتشارها، وقلة العارفين بها، فانتقل تراثها بفضل الترجمة إلى أوسع اللغات انتشارا في ذلك الوقت، وظلت العربية تحمل هذا التراث القديم حتى انتقل منها إلى اللاتينية، الأمر الذي كان له أثره في النهضة الأوربية.

ثانياً- أن حركة الترجمة أضافت تيارا جديدا من العلوم العملية والنظرية الموروثة عن الأمم السابقة، بعد أن كانت الثقافة الإسلامية تتكون من تيار واحد هو العلوم الإسلامية والعربية.

ولم يكتف العلماء المسلمون بمجرد مطالعة هذا التراث المنقول، بل عملوا على إكماله والإضافة إليه وتطويره، وأيضا على نقده وتمحيصه، ومجاوزة أخطاء السابقين مع الاعتراف بفضلهم والتماس الأعذار لهم.

وكان من أبرز الإضافات الإسلامية تحديد معالم المنهج الاستقرائي، الذي صار بعد ذلك المنهج المتبع في العلوم التجريبية.

ثالثاً- ظهور طائفة جديدة في الثقافة الإسلامية عرفت بلقب " الفلاسفة "، ومن أشهر ممثليهم الكندي والفارابي وابن سينا في المشرق، وابن باجه وابن طفيل وابن رشد في المغرب.

السؤال الثاني: بين مدى صحة العبارات التالية مع التعليل:

١- اتسمت حركة الترجمة إلى العربية باقتصارها على بعض العلوم القديمة دون غيرها.

ج. **العبارة غير صحيحة؛** فقد كان "الشمول" من أهم ما يميز حركة الترجمة، وهو ما يعني اتساعها لشمل كل جوانب المعرفة المعهودة في العصر الذي تمت فيه.

٢- كان بعض المترجمين يضيف إلى الترجمة شرح بعض النصوص وتفسيرها.

ج. **العبارة صحيحة،** وممن يوجد لديه ذلك عيسى بن علي، الذي قرأ السماع الطبيعي لأرسطو على يحيى بن عدي وكانت له حواش عليها.

٣- من أخطاء الترجمة العربية نسبة بعض الكتب إلى غير أصحابها.

ج. العبارة صحيحة، ومن أشهر هذه الكتب كتاب الأثولوجيا، أي الربوبية، الذي ترجمة ابن ناعمة الحمصي ونسبه إلى أرسطو، مما أدى إلى خلط كبير في تصور حقيقة فلسفة أرسطو عند الفلاسفة الإسلاميين.

السؤال الثالث: أكمل العبارات التالية بما يناسبها:

١- كان .... الأمير الأموي صاحب المحاولة الأولى للترجمة إلى العربية.

ج. خالد بن يزيد بن معاوية.

٢- من الفروع الفكر اليوناني التي لم تنقل إلى العربية ..... .

ج. الأدب اليوناني، من شعر ومسرح.

٣- من أهم الكتب التي نسبت إلى غير أصحابها كتاب ...... المنسوب لأرسطو.

ج. كتاب: "الأثولوجيا"، أي: الربوبية.

أسئلة وإجابات على الوحدة السادسة

س١: تحدث باختصار عن حياة الكندي (نشأته - تكوينه العلمي- رحلته إلى بغداد وأثرها في حياته):

ج ١- الكندي هو أبو يعقوب إسحاق الكندي، لقب بفيلسوف العرب الأول، وأول المشائين من فلاسفة الإسلام. يرجع نسبه إلى قبيلة كندة بالجزيرة العربية. ورغم اشتهار الكندي بين أبناء عصره بالعلم والفلسفة فإن حظه من التاريخ لم ينل قسطًا وافيًا يحدد أطوار حياته ويكشف عن جوانبها المختلفة. فقيل إنه ولد حوالي سنة ١٨٥هـ بالكوفة، وكان أبوه أميرًا عليها واختلف حول تحديد تاريخ وفاته ما بين عام ٢٥٢هـ/ ٢٦٠هـ.

نشأ الكندي في بيئة ثقافية مزدهرة؛ حيث درس العلم وتعلمه في مدينتي البصرة وبغداد اللتين كانتا حاضرتا الثقافة في عصره، وقضى معظم حياته العلمية مترددًا ما بين الكوفة والبصرة وبغداد، ونال قسطًا كبيرًا من الثقافة الأجنبية من اللغة الفارسية واليونانية مما ساهم في تنوع روافده الثقافية.

وقد أثرت البيئة الثقافية التي كان يحيا فيها الكندي على فكره وآرائه وتكوينه الثقافي؟ فلأن الجو الفكري الذي كان يعيش فيه كان يغلب عليه فكر المعتزلة، وجدنا الكندي متأثرًا بهم في كثير من الآراء فقال بالصلاح والأصلح، والحسن والقبح العقليين، ثم إن مؤلفاته تضعه في صفوف الذين أيدوا المعتزلة في عصره، ونصروا مذهبهم بالحجج والبراهين. ولم يتوقف الأمر على الآراء فقط؛ بل إنه ألف كتبًا تقوم على فهم للآيات القرآنية الخاصة بالتوحيد يقترب من فهم المعتزلة، وهما كتاب في العدل والتوحيد، وآخر في أن أفعال الله كلها عدل وحكمة. كما شارك المعتزلة في حملتهم ضد الثنوية والمجوسية والنصارى والملحدين دفاعًا عن العقيدة الإسلامية.

التحق الكندي بالقصر العباسي فنال حظوة كبرى لدى المأمون ولدى المعتصم من بعده، فكان مترجمًا ينقل الكتب من اليونانية إلى العربية وقيل: إنه كان منجمًا في بلاط العباسيين، وقيل: إنه كان يعمل طبيبًا للخلفاء العباسيين.

ذكر صاحب الفهرست أن الكندي قد ألف أكثر من ٢٤١ مؤلفًا تتوزعها سبعة عشر نوعًا من العلوم المختلفة، وقد اهتم الكندي بالرياضيات وأولاها أهمية كبرى في مؤلفاته. فكان يرى أن الإنسان لا يكون فيلسوفًا حتى يدرس الرياضيات. وقد ترجمت بعض كتبه إلى اللغة اللاتينية في العصر الوسيط.

س٢: تحدث عن منهج الكندي في تصنيف العلوم ومدى تأثر الفارابي وابن سينا به.

ج ٢- اهتم الكندي بقضية المنهج أهمية واضحة، وشغلت جانبًا كبيرًا من اهتمامه ومؤلفاته فقد وجد الكندي نفسه أمام أنواع من تصنيفات العلوم فهناك المدرسة المشائية والمدرسة الأفلاطونية وهناك مدرسة الإسكندرانيين والرواقيين القدماء. فآثر الكندي أن يوفق بين هذه الاتجاهات كلها مع ميل واضح إلى المدرسة الأفلاطونية المحدثة التي تقدم العلم الرياضي على غيره في التحصيل والتعليم.

وأودع الكندي رسالته في كمية كتب أرسطو تصنيفه للعلوم، أضاف إليها تفصيلات دقيقة عن العلوم الرياضية وأهميتها وضرورة تحصيلها، وأضاف علوم المسلمين الخاصة بهم، ويقسم الكندي العلوم إلى قسمين رئيسين، هما:

١-**علوم دينية:** تندرج تحتها فروع مختلفة كالبحث في النبوة والإلهيات والميتافيزيقا وطريق العلم بها هو الوحي والرسول.

٢-**علوم فلسفية:** تشمل علوم الرياضيات والفلك والطب والحكمة والمنطق، وطريق العمل بها إما الحس وإما العقل أو ما هو مركب منهما.

وقد تأثر الفارابي وابن سينا بالكندي في تفصيلات المذهب لدى كل منها في تقسيم العلوم إلا أنهما لقيا اهتمامًا من الدارسين لهما في حين أن الكندي لم يلق مثل هذا الاهتمام فيما يتصل بموضوع المنهج عنده رغم أنه أول من صنف في تقسيم العلوم وتصنيفها في اللغة العربية وقد أخذ أبو بكر الخوارزمي في كتابه مفاتيح العلوم بتصنيف الكندي للعلوم، فقسمها إلى قسمين: شرعية، وفلسفية، وسار على نفس التقسيم كل من ابن خلدون في المقدمة، وكبرى زاده في مفتاح السعادة.

أما الفارابي وابن سينا فقد جاء تقسيمهما للعلوم أرسطيًّا إلى حد كبير؛ فقسمها الفارابي في إحصاء العلوم إلى أقسام خمسة: العلوم الإنسانية وفروعها - المنطق - الرياضيات - الطبيعيات - العلم الديني ويندرج تحته الفقه وعلم الكلام. وأخذ بنفس المنهج الأرسطي أيضًا ابن سينا في عيون الحكمة.

ويضع الكندي المنطق في ترتيبه للعلوم في أسبقية على الرياضيات: فيجعلها على النحو التالي:

المنطقيات - الطبيعيات - الميتافيزيقا - الرياضيات - ويرى أن علوم الفلسفة ثلاثة:

أ- أولها: العلم الرياضي في التحصيل والتعليم وهو أوسطها في الطبع.

ب- والثاني: علم الطبيعيات، وهو أسفلها في الطبع.

ج- والثالث: علم الربوبية، وهو أعلاها في الطبع.

س٣: تحدث باختصار عن حياة الفارابي وصفاته وأهم مصنفاته.

ج ٣- هو محمد بن محمد طرخان الفارابي نسبة إلى فاراب بتركستان، هو المعلم الثاني بعد أرسطو، لا تتحدث المصادر عن تاريخ مولده. كان أبوه قائدًا للجيوش، عاش حياته كلها في حالة من الكفف إلا أنه كان عفيف النفس دائم الاشتغال بالعلم.

أما عن حياته العلمية؛ فقد تعلم المنطق على يد يوحنا بن حيلان وقرأ عليه البرهان، وكان يقرأ النحو على أبي نصر السراج، وابن السراج، كما تتلمذ الفارابي على بشر بن متى. قيل: إنه سافر إلى مصر سنة ٣٣٨هـ ثم رجع إلى دمشق بعد عام؛ حيث توفي بها ٣٣٩هـ. ويعتبره المؤرخون أحد حكماء العالم الأربعة: أرسطو وأبقراط والفارابي وابن سينا.

له مؤلفات كثيرة، يحكي البيهقي في كتابه تاريخ حكماء الإسلام أنه رأى في خزانة كتب نقيب البقاء بالري من تصانيف الفارابي ما لم يقرع سمعه اسمه، وكتبه تتنوع ما بين الرسائل الصغيرة والشروح على كتب أرسطو في المنطق وما بعد الطبيعة ومنها:

١- عيون المسائل.
٢- إحصاء العلوم.
٣- آراء أهل المدينة الفاضل.
٤- تحصيل السعادة.
٥- المدخل في الموسيقى.
٦- شرح كتاب السياسة لأرسطو.
٧- الجمع بين رأي الحكيمين.
٨- شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطو..
٩- شرح كتاب الآثار العلوية لأرسطو.

س٤: بين آراء الفارابي في حكام المدينة الفاضلة، وأهم شروط الحاكم لها.

ج٤- نظر الفارابي إلى تكوين المدينة الفاضلة نظرة مثالية، متخذًا من تكوين بدن الإنسان من أعضاء رئيسة مخدومة وأخرى صغيرة خادمة نموذجًا لهذه المدينة، ورابطًا بين هذا النظام والتكوين لهذه المدينة وبين البناء الهرمي للكون كله فمثلًا نسبة رئيس المدينة إلى أفرادها كنسبة الأول للكون بأسره.

وقسم الفارابي أبناء المدينة إلى مستويات مختلفة.

١- **المستوى الأول :** وهم حكماء المدينة وهم الذين يتعرفون على الحقائق بالبراهين.

٢- **المستوى الثاني:** وهم الفلاسفة وهم الذين يتعرفون على الحقائق بالعقل.

٣- **المستوى الثالث:** وهم الذين يتعرفون على الحقائق بالأمثلة الحسية.

وتخضع هذه المدينة الفاضلة لرئاسة خاصة ينفرد بها الشخص الذي اجتمعت فيه كمالات قوته المتخيلة، الذي يصلح أن يفيض عليه العقل الفعال، فيكون بما يفيض إلى علقه المنفعل حكيمًا وفيلسوفًا، وبما يفيض إلى قوته المتخيلة نبيًّا منذرًا. وبالتالي تجتمع في حاكم المدينة خصائص النبي والفيلسوف معًا، ومن ثم يجب على أهل المدينة أن يستمدوا منه العلم والمعرفة.

وحاكم المدينة لابد وأن يتصف بشروط تتصل بالجسم وسلامته، والجانب الأخلاقي ومن أهم هذه الشروط:

١- أن يكون تام الأعضاء، سليم البنية، قوي الهيئة.

٢- أن يكون فطنًا له قوة عقلية على تصور الأمور وحسن إدراكها.

٣- أن يكون جيد الحفظ لما يسمع.

٤- أن يكون حسن العبارة له حظ من البلاغة والفصاحة.

٥- أن يكون محبًّا للعلم منقادًا إليه بسهولة.

٦- أن يكون على قدر من الزهد.

٧- أن يكون صادقًا محبًّا للصدق وأهله، نافرًا من الكذب وأهله، كريم النفس.

٨- أن يكون غير محب للمال.

٩- أن يكون عادلًا محبًّا للعدل وأهله مقربًّا لهم.

١٠- أن يتمتع بعزيمة قوية.

وهذه الصفات قد يصعب اجتماعها في شخص واحد، ويجب أن يحكم المدينة من تجتمع فيه معظم هذه الشروط ثم الذي يليه، على أن تكون الأولية للصفات الحلقية على غيرها من الصفات الجسدية.

فإذا لم تتوفر هذه الشروط في شخص واحد وكان بالمدينة شخصان تجتمع فيهما هذه الشروط أو معظمها فهما أحق برئاسة المدينة، وإذا اجتمعت الشروط في مجموعة من الأفراد تكون الرئاسة لجميع الأفراد. أما لو لم يوجد بها من تتوفر له هذه الشروط تبقى المدينة بلا رئيس.

س٥: تحدث - باختصار - عن أهم الآراء الفلسفية التي تميز بها ابن سينا.

ج٥ - أخذ ابن سينا بمنهج الفارابي في الإلهيات في كثير من قضاياه، فقد أخذ بفكرة الواجب أو الممكن التي سبقه إليها الفارابي ليستدل بوجود الممكن على ضرورة وجود الواجب، كما أخذ بنظرية الفيض ليفسر بها صدرو العالم عن الأول، كما قال بقدم العالم وبصدوره عنه بطريق اللزوم لذاته وليس عن طريق الاختيار أو القصد من الذات.

ولعل أهم ما تميز به ابن سينا من آراء فلسفية تفسيره لعلاقة الله بالعالم، حيث يرى أن الأول يعقل ذاته وبعقله لذاته يعقل أنها مبدأ لجميع الكائنات وعلة لها، فيعقل النظام المتمثل في الكل، وكيف يكون، ومتى يكون، وعلمه ليس ناشئًا عن الأشياء بل هو علم ناشئ عن ذاته، ويلزم من عقله لهذا النظام أنه يفيض العالم منه على حسب ما علم فيضًا ضروريًّا لازمًا لذاته. وعقل هذه الكائنات سبب لوجودها عن الباري.

ولهذا قال بالفيض لأنه يرى القول به يحقق الخلق مع كونه قديمًا، ولا يتنافى مع ما وجب الله من الغنى والبساطة. ولكي يفسر كيفية فيض هذه الكائنات وهي كثرة عنه وهو واحد. قال بأن أول المعلومات الفائضة عنه يجب أن يكون واحدًا ليصدر عن واحد ولا يمكن أن يكون صورة مادية فقط ومنها يلزم وجود مادتها؛ لأن هذا يؤدي إلى أن تكون الصورة المادية باعتبارها علة

لمادتها مستغنية عنها، وهذا ليس بصحيح بل هي محتاجة إلى المادية في تعينها وتشخصيها.

ثم يلزم أن تكون بقية المعلولات في المرتبة الثالثة والمادة في المرتبة الثانية، فتكون المادة علة المعلولات المتأخرة عنها، والمادة حقيقتها أنها قابلة لا فاعلة ولا يمكن العكس.

وإذا كان أول المعلومات ليس بمادة ولا صورة مادية ولا بجسم فيجب أن يكون عقلًا، ومن ثم فأول الفائضات عن الواجب هو عقل محض وهذا ممكن، وهو بالنظر إلى علته يكون واجبًا بالغير، وباعتباره عقلًا يعقل ذات الواجب، ويعقل ذاته من حيث هي ممكنة ومن حيث هي واجبة بالغير فيكون فيه الكثرة من جهات ثلاثة يلزم عنها موجودات ثلاثة بعددها:

١- فإنه بعقله للإله يصدر عنه عقل ثان.

٢- وبعقله لذاته من حيث هي واجبة يصدر عنه نفس الفلك الأول.

٣- وبعقله لذاته من حيث هي ممكنة يصدر عنه جسم هذا الفلك.

وهكذا يحدث تسلسل الفيض فلا يزال هذا العقل ينتج نفوسًا وأفلاكًا وعقولًا حتى ينتهي الأمر إلى العقل العاشر، أي العقل المدبر لعالم الكون أو الفساد ويطلق عليه ابن سينا اسم العقل الفعال ولا يتسلسل فيض العقول بعده وهكذا نجد أن ابن سينا لم يقل بقدم العالم ويترك الله والعالم متجاورين كما فعل أرسطو، وإنما جعل الثاني معلولًا للأول وفائضًا عنه.

س٦: اذكر الدليل الذي استخدمه ابن سينا في البرهنة على وجود الله تعالى والانتقادات التي وجهت إليه.

ج٦- اعتمد ابن سينا في تصوره للوجود وللواحدانية على دليل سمي بالدليل الانطولوجي وهو دليل يقوم على أن الموجودات لا تخرج عن قسمين:

١- **واجب الوجود بذاته :** وهو الذي لا يستمد وجوده من غيره وليس معلولًا من غيره وهو بلا علة. وهذا الواجب هو الله. وواجب الوجود إذا اعتبر ذاته وجب وجوده. وهو ثابت غير متغير وهو أزلي وأبدي.

٢- **ممكن الوجود :** وهو إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، وهو ممكن أن يوجد ويمكن ألا يوجد، وإن لم يوجد لا يترتب عليه عدم وجوده. وهذا الممكن نوعان:

أ- **ممكن الوجود بذاته :** إذا نظر إليه بذاته.

ب- **واجب الوجود بغيره :** إذا نظر إلى علته.

وبالتالي فإن ممكن الوجود لا بد أن ينتهي في النهاية إلى واجب الوجود بذاته (والموجود الأول)، وإلا لزم عنه التسلسل والدور، والتسلسل والدور يمتدان إلى ما لا نهاية.

فإذا فرضنا أن السلسلة (سلسلة الممكنات والأسباب) ممتدة إلى أقصى ما تشاء؛ فإن آخر ما تتوقف عنده إما أن يكون ممكن الوجود أو واجبه:

فإن كان ممكن الوجود بذاته احتاج إلى ما ينقله من الإمكان إلى الوجود.

وإن كان واجبًا بغيره احتاج في قيام وجوده إلى هذا الغير؛ فينتج عنه بالضرورة بلوغ كائن منزه عن كل صفة إمكان يستمد وجوده من ذاته لا من قوة خارجة عنه.

وهو يفرق بين الماهية والوجود، فليست الماهية والوجود شيئًا واحدًا إلا في الله تعالى؛ فماهيته ووجوده عين ذاته، أما ما هو خارج عنه فالوجود معنى زائد عن الماهية وعارض من عوارضها. فالممكنات تستمد وجودها بالفعل من الواجب.

ويجعل ابن سينا هذه الطريقة في إثبات الوحدانية أشرف الطرق وأكثرها قبولًا في العقل.

ولم يسلم هذا الدليل من النقد؛ فقد وجه له العديد من الانتقادات، ومنها:

- لا يعد دليلًا وجوديًا لأنه اتخذ من معنى الله دليلًا على وجوده، ولم ينظر إلى الوجود من حيث هو وإنما نظر إلى ذات الله فقط. فالدليل الوجودي هو الذي يستخلص وجوده من معناه كأكمل حقيقة في الكون ودليل الممكن والواجب ليس كذلك.

ثم إن ابن سينا جعل مجرد التصور العقلي للوجود من حيث هو دليلًا على الواجب وهذا غير مقبول لأن الوجود الذهني لا يجوز النظر إليه على أنه موجود في الواقع.

وقد سك هذه الطريقة الفارابي في كتابه فصوص الحكم قبل ابن سينا وتكاد تكون حقيقة الدليل واحدة لديهما.

س٧ : أكمل ما يأتي :

١- يطلق لقب فيلسوف العرب الأول على............، بينما يطلق لقب المعلم الثاني على............، ويطلق لقب.............. على ابن سينا.

ج ١: الكندي الفارابي الشيخ الرئيس.

٢- يعتبر الكندي أول من صنف في ....

ج ٢ : تصنيف العلوم وتقسيمها.

٣- قسم الكندي العلوم إلى قسمين هما:............،........... بينما قسمها أبو بكر الخوارزمي في كتابه........إلى.........،.......... في حين قسمها الفارابي في كتابه.................. إلى..............،.............، ....، ....،.................٠

ج ٣: علوم دينية، علوم فلسفية، - مفاتيح العلوم - علوم شرعية، علوم فلسفية - إحصاء العلوم - العلوم الإنسانية، المنطق، الرياضيات، الطبيعيات، العلم المدني.

٤- يقسم الكندي علوم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام هي............، ....، ٠

ج ٤: العلم الرياضي، علم الطبيعيات، علم الربوبية.

٥- من وسائل الإدراك عند الكندي..........، ....

ج٥ : الإدراك الحسي، الإدراك العقلي.

٦- نبه الفارابي إلى عدد من الصفات التي يجب أن يتحلى بها طالب الحكمة، منها.................، ....، ....، ....، .... ، ....

ج ٦: أن يكون شابًّا صحيح المزاج، متأدبًا بآداب الأخيار، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع، عفيفًا متحرجًا صدوقًا، يكون فارغ البال عن مصالح معاشه، غير مخل بركن من أركان الشريعة أو أدب من آداب السنة.

٧- من مؤلفات الفارابي................، ....، ....، ....، ....

ج ٧: إحصاء العلوم، آراء أهل المدينة الفاضلة، النفس، تحصيل السعادة، الجمع بين رأي الحكيمين، عيون المسائل.

٨- قسم الفارابي أبناء المدينة الفاضلة إلى مستويات ثلاثة هي:

١- ....

٢- ....

٣- ....

ج٨ : ١- المستوى الأول: حكماء المدينة الذين يتمتعون بالقوة المخيلة.

٢- المستوى الثاني: الفلاسفة وهم الذين يتعرفون على الحقائق بالعقل.

٣- **المستوى الثالث:** الذين يتعرفون على الحقائق بالأمثلة الحسية.

٩- يشترط في رئيس المدينة الفاضلة أن يجتمع فيه عدد من الشروط والمواصفات منها:................، ....، ....، ....

ج٩: أن يكون تام الأعضاء سليم البنية قوي الهيئة، أن يكون جيد الحفظ لما يسمع، أن يكون محبًّا للعلم منقادًا إليه بسهولة، أن يكون غير محب للمال.

١٠- قسم الفارابي المدن غير الفاضلة إلى............، ....، ....، ....، ....

ج ١٠: المدينة الجاهلة، المدينة الفاسقة، المدينة المبتذلة، المدينة الضالة، النوابت.

١١- من المدن التي تنضوي تحت اسم المدينة الجاهلة................، ....، ....، ....، ....

ج١١: المدينة الضرورية، المدينة الساقطة، مدينة الكرامة، مدينة التغلب، مدينة الجماعية.

١٢- أخذ ابن سينا بمنهج الفارابي في.......... في كثير من قضاياه.

ج ١٢: الإلهيات.

١٣- استخدم ابن سينا دليل....................، في إثبات الوحدانية.

ج ١٣: الإمكان والوجوب.

س٨: بين العبارات الصحيحة والعبارات الخطأ فيما يأتي مع التعليل.

١- يعد الفارابي أول من صنف العلوم عند المسلمين ( )

ج١: العبارة خطأ، إذ إن الكندي هو أول من قام بتصنيف العلوم وتقسيمها، وكان له فضل السبق رغم أنه لم ينل قسطا وافرًا من الاهتمام في هذا الجانب مثلما نال كل من الفارابي وابن سينا.

٢- من بين مؤلفات الفارابي : عيون المسائل، إحصاء العلوم، تحصيل السعادة. (   )

ج ٢: العبارة صحيحة.

٣- لم يضع الفارابي شروطًا يجب توافرها في حاكم (رئيس) المدينة الفاضلة (   )

ج٣: العبارة خطأ، إذ إن الفارابي اشترط من الشروط التي تشمل جانبي الصحة الجسمية، والجانب الأخلاقي، ومن هذه الشروط :

أن يكون تام الأعضاء، سليم البنية، قوي الهيئة.

أن يكون فطنًا له قوة عقلية على تصور الأمور وحسن إدراكها.

أن يكون جيد الحفظ لما يسمع.

أن يكون حسن العبارة له حظ من البلاغة والفصاحة.

أن يكون منقادًا للعلم بسهولة ومحبًّا له.

أن يكون على قدر من الزهد.

أن يكون صادقًا محبًّا للصدق وأهله، نافرًا من الكذب وأهله، كريم النفس.

أن يكون غير محب للمال.

أن يكون عادلًا محبًّا للعدل وأهله مقربًّا لهم.

أن يتمتع بعزيمة قوية.

٤- أخذ ابن سينا بمنهج الفارابي في الإلهيات. ( )

ج٤: **العبارة صحيحة**، إذ إن ابن سينا قد تأثر بالفارابي في تناوله لقضايا الألوهية وأخذ بعديد من الأفكار التي قال بها الفارابي، نحو: فكرة الواجب أو الممكن، نظرية الفيض، القول بقدم العالم.

٥- يعد الدليل الذي استخدمه ابن سينا في البرهنة على وجود الله دليلًا مثاليًا لا يحتمل النقد. ( )

ج ٥: **العبارة خطأ**، إذ إن الدليل الأنطولوجي الذي استخدمه ابن سينا في البرهنة على وجود الله ورأى أنه أفضل الأدلة وأقواها، ولم يسلم من النقد فقد وجهت إليه العديد من الانتقادات لعل أهمها أن ابن سينا جعل مجرد التصور العقلي للوجود من حيث هو دليلًا على الواجب وهذا غير مقبول؛ لأن الوجود الذهني لا يجوز النظر إليه على أنه موجود في الواقع.

أسئلة على الوحدة السابعة

س١: اذكر ثلاثة من الأدوار الجديدة للفلسفة الإسلامية الحديثة.

س٢: ما ضرورة تأصيل الاتجاه العقلي في التفكير بالنسبة للمجتمعات المعاصرة.

س٣: أكمل ما يأتي :

- ألف الشيخ مصطفى عبد الرازق أول كتاب منهجي في الفلسفة الإسلامية بعنوان........
- واجه رواد الفلسفة الإسلامية المحدثون أمثال ....،....،.... الحملة التي أثارها الغربيون ضد الإسلام.

من المشكلات الحقيقية في المجتمعات المعاصرة ......، ..... ،.....،

إجابات الوحدة السابعة

ج١: إن من أهم الأدوار التي قامت بها الفلسفة الإسلامية الحديثة، ما يأتي:

١- بيان المفهوم الصحيح والمتكامل للإسلام:

فمما لا شك فيه أن الإسلام قد تعرض منذ ظهوره وحتى اليوم إلى خطرين كبيرين كان لهما أثرهما المباشر علي فهمه لدى المسلمين من ناحية، وعلي طريقة عرضه وتناوله لدى غير المسلمين من ناحية أخري. وأول هذين الخطرين هو (الفهم الخاطئ) للإسلام، أي الابتعاد عن حقيقة هذا الدين من خلال تأويل مقولاته الثابتة بالإضافة إلي تفسير نصوصه الواضحة بصورة شخصية أو مذهبية. وقد وجد ذلك كله تربة خصبة في التصورات الشيعية اللامعقولة والتي ظلت كامنة ومستقرة لدي المجتمعات التي اعتنقت الإسلام بدون استثناء. أما الخطر الثاني (الفهم المنقوص) فقد كان وما زال يتمثل في تجزئة المفهوم المتكامل للإسلام والتمسك فقط ببعض أجزائه مع إهمال الأجزاء الأخرى. وقد كان السبب وراء هذا العمل دائما سياسيا، يسعي أصحابه للإطاحة بأنظمة الحكم القائمة، ومحاولة إحلال أنظمة أخري في مكانها (الخوارج، والشيعة). ولعل أوضح مثال علي ذلك ما نشاهده حاليا لدي معظم الجماعات الدينية من إعلان (الجهاد) علي جميع العناصر الأساسية الأخرى للإسلام.

إن الإسلام في مفهومه الصحيح والمتكامل يقوم علي أربع مقومات رئيسية، هي العقيدة والشعائر والأخلاق والتشريع. ويهمنا أن نقول إن هذا الفهم ليس علي الإطلاق شخصيا أو مذهبيا، وإنما هو مستمد ومعتمد علي المصدر الأساسي للإسلام: القرآن الكريم، ثم علي مصدره الثاني: السنة النبوية الصحيحة. أما العقيدة فإنها تقوم علي قاعدتين هما الإيمان بالله الواحد الأحد وإيمان بالبعث بعد الموت. ولو أننا ذهبنا نستقصي السور والآيات القرآنية المكية بالذات لوجدناها تدور كلها تقريبا حول هاتين القاعدين (حوالي ٦٣%

من حجم المصحف الشريف)، وأما الشعائر فإنها تتوالي علي النحو التالي: الصلاة، الصوم، الزكاة، الحج - وهذا هو الترتيب الذي نزلت به، وفرضت بالتالي علي المسلمين. لكن المهم هنا أمران، أولهما أن تؤدي هذه الشعائر بصورة صادقة وليست شكلية أو ظاهرية، والثاني أن يتحقق مردودها الاجتماعي الذي يربط المسلم بسائر المسلمين، حتى يصدق عليهم قول الرسول صلي الله عليه وسلم إنهم في توادهم وتراحمهم مثل الجسد الواحد: إذا اشتكي منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى**!!** الأخلاق فهي ما تضمنه كلمة "الفضيلة" في ردائها الرحب من صدق واستقامة، ووفاء بالوعد، والتزام بالعهد، ونصرة للمظلوم، وأمر بالمعروف، ونهي عن المنكر. وهنا نلحظ أن الأخلاق الإسلامية لا تحصر المسلم في نطاق جماعته فحسب، بل أنها تمتد لتشمل الإنسانية كلها، بل إنها تقدم له أروع النماذج التي يتعامل بها مع الحيوان والنبات والجماد، أي بالبيئة المحيطة بها. وأما التشريع فهو عبارة عن مجموعة الأحكام التي تنظم حياة الجماعة الإسلامية سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وأمنيا. وهنا لابد من الإشارة بوضوح إلي أن الإسلام قد جعل من التشريع مجالا مفتوحا لاجتهادات المسلمين لكي يتمكنوا من أن يتصرفوا تبعا لمصالحهم حسب ظروف الزمان والمكان، ولعل هذا هو الذي جعل التشريعات الإسلامية قائمة علي "المبادئ" في حين أن تحديد التفصيلات لا يمثل إلا عددا قليلا جدا من "الحكام". أما بالنسبة إلي السياسة ، فقد وضع الإسلام ثلاثة مبادئ يهتدي بها المسلمون في كل العصور. وهي العدالة والمساواة والشورى، لهم الطرق والوسائل والأساليب والمناهج التي يحققون بها تلك المبادئ، وبالنسبة للاقتصاد، حرم عليهم ثلاثة مخاطر هي الربا والغش والاحتكار. وبالنسبة للنظام الاجتماعي أوصاهم بالحفاظ علي مؤسسة الزواج، لكنه أباح لهم الطلاق عند الضرورة، كمما بين لهم بكل التفاصيل قواعد الميراث منعًا للظلم أو الاختلاف بين الأقارب. وأما الأمن، فهناك الجيش الذي يدافع عن حدود المجتمع الإسلامي من الخارج، والشرطة التي تحفظ فيه الأمن من الداخل. ثم قال للمسلمين جميعا:

«كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته». وهو مبدأ لو تم الالتزام به لتحقق حصر الشر في أضيق نطاق ولما تطاير سرره من الفرد والأسرة إلى بقية أرجاء المجتمع. ويبقى بعد ذلك كله – وليس قبله- مجموعة الحدود والغزيرات للخارجين عن النظام العام للمسلمين وهي المتعلقة بالجرائم الكبرى والحوادث الأصغر، ولكل منها عذاب "راع". وميزة الردع أنه بالإضافة إلي عقاب المجرمين علي ارتكاب جرائمهم، فإنه يمنع غيرهم من الاقتراب منها. وقد ثبت أن في هذا الحسم أفضل سياج لحماية المجتمع، وتحقيق الأمن الاستقرار لجميع أفراده.

٢- الرد على الافتراءات الموجهة ضد الإسلام:

حين ظهر الإسلام في القرن السابع الميلادي، لم يكن العالم فارغا من أعدائه، الذين فقدوا بانتصاراته علي أنظمتهم ودولهم الكثير من المكاسب، لذلك فإنهم راحوا يتلمسون كل الوسائل للنيل من هذا الدين الجديد الذي كان السبب الرئيسي وراء خروج العرب من شبه جزيرتهم ليكسروا شوكة أكبر إمبراطوريتين في العالم القديم وهما الإمبراطورية الفارسية والإمبراطورية البيزنطية. وعلى الرغم من أن العرب- المسلمين مدوا أيديهم لمصافحة الأعداء، ودعوهم للعيش الآمن معهم، إلا أن هؤلاء لم يهدؤوا أبدا من الكيد للمسلمين، ومن محاولة تشويه دينهم من خلال محاولات البحث والتقصي التي قام بها علماء اليهود والنصارى، وما صدر عنهم من مقولات تشكك في الدين الإسلامي، ومعجزات رسوله، الأمر الذي دعا عددا لا بأس به من علماء المسلمين لكي يتصدوا لذلك، وهناك مجموعة أدبيات جدلية في هذا الصدد أشهرها وأكثرها حدة ما وصلنا في مؤلفات كل من الغزالي وابن حزم الأندلسي.

لا مانع أبدا من أن يتمسك أتباع كل دين بمعتقداته، ولا ضير علي الإطلاق في أن يدافع علماؤه عنها، ولكن المشكلة تأتي من محاولات بعضهم الهجوم

علي الأديان الأخرى، ومحاولة التشكيك فيها. وهنا تأتي دعوة (الحوار بين الأديان) التي ارتفع صوتها في الآونة الأخيرة، بقصد تخفيف حدة الهجوم من أصحاب كل دين علي الدين الآخر. والواقع أن هذا الحوار (المزعوم) لن يؤدي – في رأينا – إلى أي نتيجة إيجابية، كما ثبت حتى الآن، بل علي العكس، أنه سوف يزيد من اشتعال حدة الخلافات، وبالتالي التعصب بين الأتباع الذين لا يكونون عادة علي درجة من المعرفة والثقافة تؤهلهم لاستيعاب وجهات النظر المخالفة. وإذا كان المسلمون يدركون جيدا أن الإسلام هو آخر الأديان السماوية، وأنه الدين الذي أختتم به الله تعالي رسالته النبوية للبشر، وأنه قد احتوي علي ما جاء في كل من اليهودية والمسيحية من عقائد وتشريعات إلهية، رافضا كل ما ألحقه علماؤهما بهما علي مر العصور (مصدقا لما بين يديه) فإن علماء اليهودية والمسيحية لا يعترفون بشيء من ذلك، ويري كل فريق أنه علي الحق، وأن غيره علي الباطل. وهم مع الأسف عند اجتماع الأديان الثلاثة يتحالفون ضد الإسلام !!! لذلك فإن من مهمة الفلسفة الإسلامية حاليا التصدي لكل ما يصدره علماء الأديان الأخرى من افتراءات تهدف إلي النيل من الإسلام وبالطبع لن تأتي ذلك إلا بعدة شروط، منها: تحديد الدعاوي الموجهة ضد الإسلام ثم تصنيفها وفحص أدلتها وحججها، ومنها: معرفة المنهج الذي تتبعه تلك الدعاوي للإفادة منه عند الرد عليها، ومنها ضرورة الرد علي تلك الدعاوي بنفس اللغة التي تصدر بها وفي نفس الأماكن التي تنشر فيها قبل أن ننشرها في العالم الإسلامي نفسه.

ولقد ساهمت بالفعل في عمل من هذا النوع، حين كنت وراء إصدار كتاب بعنوان "الإسلام بين الحقيقة والادعاء" : رد على الافتراءات الموجهة ضد الإسلام جمعت فيه بنفسي حوالي (٣٥) ادعاء قديما وحديثا ضد الإسلام، ثم قمت بعرضها علي خمسة من كبار علماء الدين في مصر للرد عليها، وبعد أن أرسل كل منهم رده علي حده، قمت بالتنسيق بينهما، وإعادة تحريرها، وبعد مراجعة الكتاب في الأزهر الشريف، ودار الإفتاء المصرية، صدر الكتاب

وأصبح في أيدي الدبلوماسيين المصريين بالذات الذين يضطرهم عملهم إلي التحاور مع غير المسلمين حول القضايا المطروحة في ذلك الكتاب، الذي ثبت نجاح الطبعة العربية منه، وأصبح مؤهلا لكي يتم ترجمته علي الفور إلي كل من اللغتين الإنجليزية والفرنسية، ثم إلي اللغة الأوردية، وقد سمعت أن ترجمة ألمانية وأخري أسبانية في طريقهما للظهور، بالإضافة أيضا إلي اللغة الماليزية.

٣- تأصيل فكرة التعايش بين الأديان :

تقع علي الفلسفة الإسلامية مسئولية التأصيل لفكرة التعايش بين الأديان، وبيان مفهومها لأتباعها، الذين عادوا في الآونة الأخيرة أشد عداء وكراهية لبعضهم البعض منهم خلال عصور التاريخ القديم. ومن المعروف أن الأصل في كل دين سماوي إقامة علاقة حميمية بين الإنسان وربه. ثم بينه وبين سائر البشر من حوله. والواقع أنه لم يدع دين من الأديان إلي معاداة البشر، فضلا عن التعصب الأعمى لمعتقداته الخاصة،، بل إنه كان يدعو الناس إليه بالحسنى، ويترك مسألة اعتقادهم به لمل منهم، وتبعا لهداية الله تعالي له. أما قصة الحروب الدامية التي وقعت أحيانا بين أتباع الديانات فإنها ترجع في المقام الأول إلى توسعات استعمارية، كانت – ومازالت – تفرضها ظروف العصور المختلفة، وتستغل فيها ضمن ما يستغل المشاعر الدينية التي توجج حماسة الجماهير. وأوضح مثال علي ذلك ما تمخضت عنه الدراسات التاريخية المتعمقة للحروب الصليبية التي شاهدتها أوربا علي المشرق العربي، واستمرت قرابة مائتي عام، فقد كانت الدوافع السياسية والاقتصادية هي المحرك الرئيسي لها، بينما استغل الدين ليكون شعارا أو بالأحرى قناعا لتغطية تلك الدوافع الحقيقة. ولكي نكون منصفين أيضا لابد من إعادة النظر في الدوافع الحقيقية أيضا لفتح الأندلس، وإنشاء تلك الدولة الإسلامية التي استمرت ثمانية قرون، ثم ما لبثت أن زالت أركانها، وتبعثرت ريحها، ولم يبق منها سوي بعض المعالم المعمارية الجملية **!!**

إن أهمية التعايش بين الأديان في الفترة الراهنة، وكذلك المستقبلية ، ترجع إلي أن المسلمين في شتي أنحاء العالم يتعرضون لحملة عداء شاملة يقودها معسكر غالب، يهدف إلي السيطرة عليهم، والتحكم في مواردهم ومصادرهم، وفي سبيل ذلك، يستخدم كل وسائل الكيد والتشويه، ويكاد يقلب الحقائق، بل أنه يقلبها بالفعل، فيزعم أن الإسلام هو دين الإرهاب، وأن المسلم المتمسك بدينه لا يصلح للاندماج في الحضارة الحديثة، بل أنه يكاد يقول: أن العالم سيكون مكانًا أفضل لو استبعد منه المسلمون! ولا شك أن الواقع من ناحية، والحقائق من ناحية أخري تكذب تماما هذه المزاعم. فالإسلام هو دين السلام والإخاء والتعاون بين جميع البشر، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين. والمسلم الحقيقي هو الذي لا يؤدي إنسانا بلسانه ولا بيده، بل إنه الإنسان الذي يبعد الأذى من الطريق لكي لا يتضرر به أحد!

من هنا يصبح علي الفلسفة الإسلامية مهمة أن تستخرج تلك الحقائق الناصعة، ليس من الدين الإسلامي فقط، بل من سائر الأديان السماوية الأخرى، التي يتعادى اتباعها لمجرد شائعات مغرضة، أو بسبب جهل فاضح، ثم تنشرها على الناس في صورة مقارنات محددة. ومن ذلك علي سبيل المثال:

- موقف الأديان السماوية الثلاثة من الدعوة للدخول في كل منها؟
- موقفها من التعامل مع غير المنتمي إلي دين منها؟
- موقفها من ممارسة الشعائر الدينية في العلن؟
- موقفها من معاملة المرأة؟
- موقفها من عقاب الخارجيين على النظام العام؟
- موقفها من الأنظمة السياسية والاقتصادية؟
- كموقفها من عادات المجتمع وتقاليده؟

وإذا كانت هذه مسائل مطروحة للدراسة المقارنة، فإنها لا تعني أن تحاول الفلسفة إثبات تفوق دين علي غيره، وإنما يظل الهدف هو توعية الناس علي اختلاف معتقداتهم بحقيقة الأديان السماوية وإمكانية التعايش بين أتباعها، بدلا من التعصب الذي يؤدي إلي الصدام وإزهاق الأرواح.

ج٢: قد يختلف الناس في أمور كثيرة، من الأجسام والأشكال والألوان، لكنهم يتفقون في مستوى إدراكهم العقلي، لكن المشكلة لم تكن أبدًا بسيطة، فقد اختلف الناس عقليًا علي مدى العصور، ومازالوا يختلفون.

والسبب في ذلك أن بعض الناس يتكاسلون في تشغيل عقولهم، ويكتفون بتصديق الأمور الشائعة دون تمحيص، وبعضهم الآخر لا يطبق المنهج الصحيح لاستخدام العقل، وبعضهم الثالث تكون له مصلحة شخصية في التحليل أو الدوران حول الحقيقة العقلية التي لا تستجيب لمصلحته .. وهذه الطرق المتعرجة كلها هي التي تزيد من خلافات الناس في المسائل العقلية المحددة. ولهذا السبب قام أرسطو (قبل الميلاد بثلاثة قرون) بأروع محاولة لوضع قوانين عقلية يتفق عليها البشر جميعا، ولا يمكن لأي (عاقل) أن يجادل فيها، وسمي تلك القوانين (علم المنطق) الذي ظل مسيطرا علي العقول قرابة ألفي عام بعد ذلك ، وما زالت قوانينه صحيحة في مجالات معينة، كالتعريف، والتقسيم، والتصنيف، والقضايا المباشرة .. إلخ. أما المنهج الذي حل محل منطق أرسطو فكان هو "المنهج التجريبي" الذي تقدمت به – ومازالت – حركة العلوم التي نشهد نتائجها علي كل المستويات حاليا.

وهنا نقول إن من واجب الفلسفة الإسلامية أن تبين للناس في الوقت الراهن مسيرة العقل الإنساني عبر العصور، والقوانين الثابتة المرتبطة به، أو النابعة منه (مثل أن الكل أكبر من الجزء، أو أن الشيء لا يكون موجودا في مكانين ومختلفين في نفس الوقت ..) وكذلك خصائص وخطوات كل من المنهج العقلي والمنهج التجريبي الذي يقود الإنسان إلى المعرفة الحقيقية، وليست المعرفة المزيفة، أو المعرفة حسب الشائعات. إن الإنسان المعاصر من حقه أن يسأل من

يحدثه بأي حديث قائلا: علي أي شيء اعتمدت في حديثك هذا؟. وما هو الدليل الذي يجعلني أصدقك؟ وبهذا السؤال تصبح كل سلطات المعرفة المفروضة علي الإنسان المعاصر معرضة للفحص، وإعادة الفحص، والتمحيص، والتساؤل بدلا من الخضوع لها كمسلمات لا يمكن مناقشتها، ومن حسن حظ الفلسفة الإسلامية أن الدين الإسلامي نفسه قد جعل العقل مستندا له، وطالب الناس جميعا بأن يستخدموا عقولهم، بل وساق القرآن الكريم الكثير جدا من الجج والأمثلة المحسوسة لكي (يقنع) بها الناس، مع أن الإيمان في نهاية الأمر ليس إلا ومضة روحية تضيء الإنسانية كله، وتكاد تتجاوز بأشعتها حدود العقل!

لكي يبقي أن تأصيل الاتجاه العقلي لدي المسمين، وغيرهم، ويظل صمام الأمان الذي يمنع، أو علي الأقل يحد من فورة الاختلافات المرتبطة دائما بالتعصب الأعمى، أو بالحرص علي المصالح الشخصية، أو بفرض المذاهب ذات الأغراض السياسية، وقد سبق أن عاني المسلمون من ذلك كثيرا، فعندما حاولت بعض تلك المذاهب أن تأخذ العامة لجانبها اخترعت "مبدأ التأويل"

الذي يقرر أن لكل كلمة ظاهرة المعني: باطنا آخر لا يدركه إلا العارفون بحقائق الأمور! وهكذا أصبح لكلمة الشمس أو القمر أو البحر معان أخرى بعيدة كل البعد عما وضعت أو استخدمت من أجله، ومن المقرر أن شيئًا كهذا ما كان ليحدث إلا في غيبة العقل، وعدم وضوح المنهج العقلي الصحيح لدى جماهير المسلمين، نتيجة خفوت صوت الفلسفة الإسلامية التي لم تكن في معظم الأحيان موضع ترحيب من حكام المسلمين أنفسهم **!!**

ج٣: ألف الشيخ مصطفى عبد الرازق أول كتاب منهجي في الفلسفة الإسلامية بعنوان تمهيد لدراسة الفلسفة الإسلامية.

١- واجه رواد الفلسفة الإسلامية المحدثون أمثال الأفغاني والكواكبي ومحمد عبد وشكيب أرسلان الحملة التي أثارها الغربيون ضد الإسلام.

من المشكلات الحقيقية في المجتمعات المعاصرة البطالة والعنوسة والتسكين والصحة والتعليم والبيئة.